شـذرات ثـقـافـيـة

إقرأ وربك الأكرم: إشارات وإضاءات
أ.د. إبراهيم طلبة

محنة الفلسفة العربية بين تحديات الواقع ورهانات المستقبل
أ.د. عماد عبدالرزّاق

المجاز عند ابن تيمية فى نقاط
د. محمد السيد

سنة الوضوء ثلاثاً تنقض دين الشيعة الإمامية
الشيخ عبدالله الخليفى

مم تتشكّل شخصية وعقلا؟
د. مختار الأخضر الطيباوي

الحرب الهادئة : استهداف العربية نموذجا
الباحث محمد أمين خلال

الإبسـتمولوجيا وعلم تاريخ الأفكار: البحث عن هوية
د. إدريس الجابري

السنن الكونية والدعاء غير المستجاب
د. محمد فتحى النادى

لماذا يصر الفيزيائيون على إيجاد نظرية موحدة ؟
الباحث عمر حسين الخالدى



مفهوم الحرية في الإسلام ومفهومها في الفكر الغربي؟
د. علي الروبي

الكره بين الزوجين وكيف عالجه التشريع الإسلامى
الباحث عصام جمعة

العدد 4

المولد النبوى بين التقرب والبدعة
أ. بريهمات عبد الكمال

وائل غنيم والمنطقة الرمادية
وائل مجدى

فهرس

الإبستمولوجيا وعلم تاريخ الأفكار:
البحث عن هوية


د. إدريس الجابري

يبدو أن المهتمين بعلم تاريخ الأفكار يضربون الذكر صفحا عن أهمية الروابط التي تصل بين الدرس الإبستمولوجي وعلم تاريخ الأفكار. مع أن فقه العلوم (= الإبستمولوجيا) تتصل بعلم تاريخ الأفكار من جهة تحديد هويته، وطبيعة إشكالاته، ونحت مفاهيمه. والغرض من تجريد القول في هذه الزاوية الدقيقة هو: إضاءة هذه النقطة إسهاما في تطوير نشاط البحث في علم تاريخ الأفكار، لعله يصل إلى لحظة ميلاده العلمية التي لا يبدو أنها قريبة[1].

١. هوية علم تاريخ الأفكار: موقع الإبستمولوجيا من أنساب علم تاريخ الأفكار:

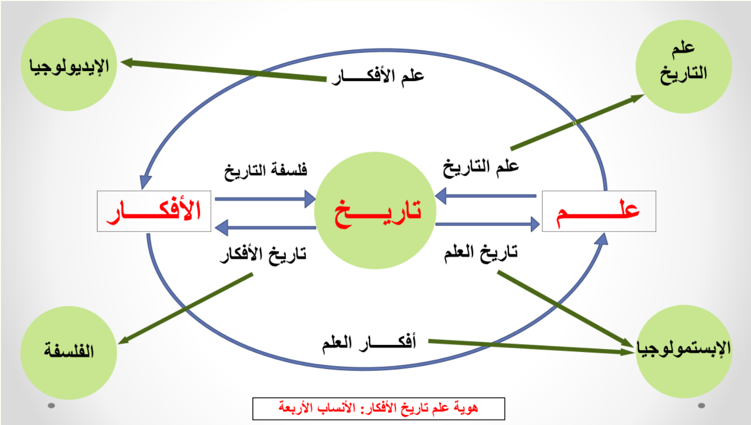
لا يُسمع للعلم صرخة ميلاد ما لم تكتمل شروط ولادته. قد يقضي العلمُ نشاطَه ما قبل العلمي في أحشاء الفلسفة أو في رحِم أيِّ علم آخر حتى يسقط جنينا، ويقضي أجلَه، أو يعيش جنينا ينتظر اكتمال بنيته. وكما تختلف الفترَة الجنينيةُ بين الكائنات الحية من الدقائق حتى الأعوام، تختلف المراحل الجنينية للعلوم، ولكنها تعد بالسنوات والقرون لا بالدقائق والشهور. وأما شروط ميلاد العلم فأربعة هي: أن يستقل بموضوعه، وأن يُحدِّدَ منهجا مناسبا له، بأصوله وقواعده وإجراءاته التفصيلية، وأن يُحَوِّلَ القوانين والنظريات التي صاغها من نتائج تطبيق المنهج على الموضوع إلى نماذج نظرية معتبرة لدى الجماعة العلمية التي ينتسب إليها، وأن يُحَدِّد بدقة مفاهيمَه التي يستعملها في صياغة الموضوعات والمنهجيات والنماذج النظرية.

فما هي الأرحام المعرفية التي عاش فيها علم تاريخ الأفكار؟ وهل اكتملت له هذه الشروط لكي يستحق اسم العلمية؟

١. ١. **موقع فقه العلوم من عناصر التسمية**: إن نشاط تاريخ الأفكار ما زال يعيش مشكلة هوية؛ إذ إنه موزع بين عدة مجالات معرفية، يشكل فقه العلوم (= الإبستمولوجيا)، واحدا من أبرزها. وهذا وصف واقع وليس إقرارا له، لأن المطلوب أن يستقل علم تاريخ الأفكار بنفسه، لا تبرير هيمنة الإبستمولوجيا عليه. علما أن التواصل بين العلوم والمنتسبين إليها أمر ضروري، يرتقي بالبحث العلمي نحو إنشاء البراديايمات الحية، والتقاليد العلمية الفاعلة. وهو آية على أن العلماء يتقدمون نحو صناعة الجماعات العلمية، فمجتمع العلم.

إذا تبين هذا، فاعلم بأن لعلم تاريخ الأفكار أنساب أربعة على الأقل لا يشكل فقه العلوم إلا واحدا منها، وهي بيِّنةٌ من عناصر تسميته التي تبينها الخطاطة الآتية:

1 – على سبيل المثال، يلاحظ دانيال روش Daniel Roche أن البعد الأصلي للمشكلة في فرنسا أنه في جامعات فرنسا، بسبب عدم وجود تعريف أكاديمي، فإن تاريخ الأفكار له وجود هش ومتقطع، وممزق بين التخصصات: الفلسفة والأدب والعلوم وعلم النفس وعلم الاجتماع والفن والتاريخ . يُنظَر:
Roche, D. **Histoire des idées, histoire sociale : l'exemple français**, in : *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2012/5 (no 59-4bis), pp : 9-28 .



هوية علم تاريخ الأفكار: الأنساب الأربعة

فعلم تاريخ الأفكار يتكون من ثلاثة عناصر، يؤدي التركيب الثنائي والثلاثي بينها إلى صيغ كثيرة لم يحفظ الاستعمال منها إلا بضع صيغ هي: علم التاريخ، وتاريخ العلم، وتاريخ الأفكار، وأفكار العلم، وعلم الأفكار، وعلم العلم، وتاريخ التاريخ، وأفكار التاريخ، وعلم تاريخ الفكر، وتاريخ أفكار العلم. وهي تجمع في 4 سياقات معرفية كبرى: ابرزها **علم التاريخ**، وهو تخصص علمي عريق، وتاريخ الأفكار الذي هيمنت عليه **الفلسفة** مثلما هيمنت على مقابله، أعني: التفكير في التاريخ الذي هو موضوع فلسفة التاريخ وهي فرع من فروع الفلسفة، ثم هناك علم الأفكار الذي تأسس في نهاية القرن الثامن عشر تحت اصطلاح **الإيديولوجيا**، وشهد تطورات دلالية كبيرة بعد ذلك. وأخيرا أفكار العلم، وعلم العلم وتاريخ العلم، وكلاها تنتمي إلى مجال **الإبستمولوجيا**، باعتبارها نشاطا ينصب على بنية المعرفة العلمية، من جهة وعلى تاريخ الأفكار العلمية - بما فيها تاريخ علم التاريخ - من جهة أخرى.

١. ٢. من علم التاريخ إلى الفلسفة:

١. ٢. ١. تاريخ الحدث وتاريخ الثقافة: موضوع علم التاريخ هو الحدث أصالة، والفكرة بالتبع. فالمؤرخون يهتمون بالأحداث الظاهرة كما تثبتها الرواية التاريخية, ويتتبعون معلوماتها الجزئية بالرصد والتصنيف, ثم يستخلصون الفكرة الكلية التي تصبح مفتاحا لتفسير الأحداث المتشابهة.

وعند هذه النقطة يبدأ عمل عالِم تاريخ الأفكار: إنه يبدأ من حيث ينتهي المؤرخ فيبحث في تاريخ الفكر لا الحدث. وفي تاريخ المعارف سواء كانت معارف أدبية أو معارف الفنون أو المخترعات... مما يجعل مجال اهتمام علم تاريخ الأفكار متسعا جدا.

وليس غريبا أن يظل التداخل بين الدرس التاريخي وبين علم تاريخ الأفكار قائما، ما دام المؤسس الفعلي لعلم تاريخ الأفكار هو الفيلسوف المؤرخ الألماني **ولهلم ديلتي (ت 1911م)**[2]، فمع اهتمامه بدور التاريخ في العلوم الفكرية، إلا أنه جعل العقل فيصلا في مسائل التاريخ، ولكنه رفض التأمل العقلي الجاف، وقال بأن الإنسان كائن تاريخي، ولكنْ لأفعاله مقاصد وقيم ودلالات.

2 – وذلك في كتابه : **مدخل إلى العلوم الإنسانية: محاولة لوضع الأساس لدراسة المجتمع والتاريخ (1883)**، وفي الأصل الألماني: **مدخل إلى علوم الفكر** *Einleitung in die Geisteswissenschaften* . على أن كلمة *Geisteswissenschaften* تحيل إلى مجموع العلوم التي تبحث في الإنسان، من الفلسفة إلى التاريخ والفيلولوجيا وعلم الكلام والقانون وعلم الموسيقى واللسانيات والفنون كالدراسات المسرحية والسمعية البصرية... وهذ الاتساع الدلالي ما زال متحكما في الأعمال التي تصدر تحت عنوان (تاريخ الأفكار) بعد ديلتي إلى اليوم.

وإجمالا يمكن القول إن لتاريخ الأفكار بعدين: أحدهما أفقي زماني: وهو يسجل إنتاج الفكرة في سجل التاريخ الخاص لجنس المعرفة الذي تنتمي إليه. والثاني: عمودي تزامني: يعرض الفكرة في علاقاتها مع الإنتاجات الثقافية الأخرى المعاصرة لها, ويضع الكل في سياق الحقل الاجتماعي العام لفترة معينة.

على أننا إذا تحدثنا عن النشأة الجنينية لعلم تاريخ الأفكار، فإننا في الواقع أمام أكثر من نشأة. لقد كانت نشأته الأولى بين نظريات تصنيف العلوم في البيئة العلمية الإسلامية. وهو موضوع مهم لدى المشتغلين بعلم تاريخ الأفكار. وكان الاهتمام بعلم تصنيف العلوم واضحا في البيئة العلمية الإسلامية. فقد وُضعتْ فيه موسوعات كثيرة مؤرخة للعلوم والمعارف، ورسائل وكتب مستقلة مخصصة لتصنيف العلوم، فضلا عن الكتب الفلسفية والمذهبية التي درسته من زواياها الخاصة.[3]

على أن نظريات تصنيف العلوم ليست موضوعا لعلم تاريخ الأفكار فقط. إنه موضوع أثير للإبستمولوجيا عموما، وتاريخ العلوم خصوصا. فهذه النافذة مشتركة بين فقه العلوم وعلم تاريخ الأفكار. وأما الاشتغال بالتأريخ لأنماط النشاط الثقافي في مجتمع من المجتمعات، فهو جزء مما يعرف (بالتاريخ الثقافي) الذي يتمسك به المؤرخون تأريخا، والفلاسفة تأويلا، على نحو ما يفعلون في تاريخ الفن وتاريخ الجنون. ويأبى الأدباء أيضا إلا أن يتمسكوا بجزء منه هو تاريخ الآداب. ولعل الناظر في أي مجلد من مجلدات (**القاموس الجديد لتاريخ الأفكار**) يجد أننا بالفعل أمام تاريخ ثقافي شامل[4]، لا أمام تخصص محدد المعالم. ألم نقل إنها مشكلة هوية؟.

١. ٢. ٢. **من علم الأفكار إلى علم تاريخ الأفكار:** علم الأفكار هو الترجمة الحرفية للفظ الإيديولوجيا Ideology ، وهو النسب الثاني لعلم تاريخ الأفكار. وقد تطور لفظ الإيديولوجيا تاريخيا عبر معنيين متناقضين:

الأول: معنى موجب: صاحب النشأة الأولى للمصطلح[5]. وذلك أن لفظ أيديولوجيا Ideology، تعني – اشتقاقا - «علم الأفكار» أو «خطاب عن الأفكار». ومعناه: العلم الذي يدرس الأفكار بمعناها العام، باحثا في خصائصها وقوانينها ونشأتها وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها.

ينبغي أن نلاحظ أن مؤسسَ المصطلح وواضعَ خطة وجوده كعلم، ومُفَصِّلَ عناصرِه الكبرى في مجلدات أربعة كان فيلسوفا، وعسكريا محاربا، وسيناتورا سياسيا. وكل ذلك يعطينا مؤشرات على أن الولادة تمت في أحضان الفلسفة عموما، والفلسفة السياسية خصوصا. صحيح أن أحد أجزاء كتاب (عناصر الإيديولوجيا) كان مخصصا للإيديولوجيا نفسها، ولكن الأجزاء الأخرى شملت كلا من النحو والمنطق والإرادة وآثارها. أي تمتد إلى مجالات متباينة هي: اللسانيات والمنطق وعلم النفس، علما أن هذه التخصصات – إذا ما استثنينا المنطق الذي له تاريخ خاص – لم تكن قد ظهرت كعلوم

---

3 – تنوعت مداخل دراسة الأفكار وتصنيفها بين المدخل المصطلحي الذي نجده في عدة كتب مثل كتاب مفاتيح العلوم، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (ت 387هـ). والمدخل البيليوغرافي التوثيقي الذي بدأه أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق البغدادي (385هـ) – معاصر الخوارزمي –، حيث وضع الأساس لمسارَيْ التأليف في تقسيم العلوم بالمدخل البيليوغرافي، وهما: مسار الدرس التاريخي التوثيقي، والثاني: مسار التقسيم العلمي التخصصي للجماعات العلمية. وهناك مدخل ثالث هو المدخل الموضوعي (أي المبني على تمايز الموضوعات التخصصية). بدأه أبو نصر الفارابي (339هـ)، حيث صنف الأفكار العلمية على أساس موضوعاتها في كتابه (إحصاء العلوم) مركزا على العلوم الفلسفية، وتطور مع ابن الأكفاني (749هـ) في كتابه: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد. حيث صنف الأفكار العلمية على أساس موضوعاتها جامعا كل علوم عصره.

4– مثلا إذا فتحنا القوائم الداخلة تحت عنوان التواصل بين الأفكار Communication of Ideas سنجد من مواد هذا القسم: مواد موسيقية وجمالية وهندسية والفنون المختلفة والثنائية والتعددية اللغوية، والترجمة، واللسانيات والأدب، والبلاغة القديمة والجديدة، والمدينة كمركز ثقافي، وكمركز سياسي، والتبادل الثقافي في مناطق مختلفة من دول العالم، والتربية القديمة والحديثة، والأديان، والطقوس، والتقاليد، والتحليل النفسي، والحكمة الإنسانية... يُنظر:
New dictionary of the history of ideas, Edied by Maryanne Cline Horowitz, editor in chief, volume 2, *Communication of Ideas to Futurology*, Thomson Gale, USA, 2005.

5 – وضعه السياسي والفيلسوف الفرنسي دستوت دي تراسي (1754 – 1836) في كتابيه: «مذكرة حول ملكة التفكير» (1796)، و«تخطيط لعناصر الأيديولوجيا» (1801) الذي سوف يصدر مفصلا في أربعة أجزاء صدرت ابتداء من 1803م تحت عنوان: «عناصر الإيديولوجيا» *Élémens d›idéolo-gie*.

مستقلة عن الفلسفة بعد. ولذلك سرعان ما سقط حلم الإيديولوجيا وطموحها نحو «العلمية» خلال القرن التاسع عشر.

الثاني: المعنى السالب: روجت له المادية التاريخية على يد كارل ماركس (ت 1883)، الذي كتب عن (الإيديولوجيا الألمانية)، وحلل الإيديولوجيات المصاحبة للأنظمة الطبقية. واعتبر الإيديولوجيا وهما مزيفا. لأنها منظومة من الأفكار التي لا تعكس الواقع كما هو، بل تعكس الوعي المزيف الذي يحمله البرجوازي وطبقته عن الواقع، لأن الطبقة المستغِلة تفكر ولا تعمل، فهي مفصولة في برجها العاجي عن حركة الواقع، بينما العامل يعمل ولا يبقي له العمل القاسي وقتا للتفكير. فالإيديولوجيا بما هي ترسانة من الأفكار هي من إنتاج الطبقة المستغِلة المفصولة عن الواقع.

وقد طَوَّرَ لويس ألتوسير هذا المعنى مستفيدا من تأثره بالبنيوية، مؤكدا على أن اعتبار الإيديولوجيا جزءا من منطقة الوعي فكرة خادعة، وهي من آثار الفلسفة المثالية السابقة على ماركس. إنها مجموعة تمثلات عن موضوعات ثقافية تُدرَك وتُقبَل وتُعانَى، فتؤثر في البشر وفق عملية يجهلون مدلولها.[6]

وكما كان دو تراسي فيلسوفا سياسيا، كان ماركس وألتوسير أيضا[7]. صحيح، أنهما هاجما علاقة الإيديولوجيا بالوعي فضلا عن أن تكون علما للأفكار، ولكنهما قالا إن الماركسية والاشتراكية العلمية (!) قادرة على أن تكون بديلا علميا للإيديولوجيا الطبقية وللاشتراكية الطوباوية. وهي مجازفة فلسفية، زادت الاشتغال على تاريخ الأفكار تشويشا.

١. ٢. ٣. من تاريخ الأفكار إلى الفلسفة:

هذا هو النسب الثالث لعلم تاريخ الأفكار. وقد تبين من الإيديولجيا قوة حضور التفكير الفلسفي في نشأة المصطلح وتطوره. ولكن مفهوم الفلسفة نفسه متداخل مع تاريخ الفكر. وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: أن الفلسفة مدارها على صناعة الأفكار، وقد قال هيجل: الفلسفة هي تاريخ الفلسفة، أي لا تُعرف الفلسفة إلا من الفلاسفة، وهذا يقتضي دراسة تاريخ الفلسفة. وعليه: فإن تاريخ الفلسفة هو تاريخ صناعة الأفكار. ولما كانت الصناعة في تاريخ الفلسفة تطلق بمعنى العلم، كانت الفلسفة في جزء كبير من نشاطها اشتغالا على تاريخ الأفكار.

والجهة الثانية: أن من موضوعات علم تاريخ الأفكار دراسة كيفية تأثير الأفكار في المجتمع. فحتى عند ماركس، الذي سطر قاعدة تأثير الوجود الاجتماعي للناس في أفكارهم، نجده يعتبر وظيفة الفلسفة ليست فقط تفسير للعالم، بل تغييره أساسا.

عموما يبدو، وكما لاحظ دانيال روش بحق تعقيبا على موسوعة Historiographies: يمكن العثور على تاريخ الأفكار في كل الأمكنة دون ان يكون في أي مكان منها.[8]

---

6 - Althusser, L. **Pour Marx**, Maspero, Paris, 1972, pp. 238-240

7- كان ماركس الشرارة القوية لتأسيس الأحزاب الشيوعية في أوروبا، وكان ألتوسير عضوا في واحد من أهمها، وهو الحزب الشيوعي الفرنسي.

8 - Roche, D. **Histoire des idées, histoire sociale : l'exemple français**, p. 12.

١. ٢. ٤. من تاريخ الأفكار إلى فلسفة العلوم:

يظهر أن الوعي بهذه العلاقة قائم عند المشتغلين بفلسفة العلوم وتاريخها، وعند المشتغلين بتاريخ الأفكار أيضا. ففي (القاموس الجديد لعلم تاريخ الأفكار) ترد كلمة (إبستمولوجيا) و(تاريخ العلوم) ضمن قوائم مصطلحية عديدة. ففي القوائم المتعلقة بعلاقة الأفكار بمجالات التواصل الشفاهي والسمعي البصري مثلا، يخصص للإبستمولوجيا في عدة مناسبات مادتين هما: الإبستمولوجيا القديمة Ancient Epistemology ، والإبستمولوجيا المبكرة في الفترة المعاصرة Early Modern Epistemology. لكن هناك مواد تتصل بها من طريق غير مباشر مثل تصنيف العلوم والفنون في بداياتها المعاصرة Classification of Arts and Sciences. فضلا عن تاريخ. وأيضا بعض المفاهيم التي نشأت ضمن حقل الإبستمولوجيا وخاصة مفهوم البراديم Paradigm والثورة العلمية Scientific Revolution. والسببية Causality، والقابلية للدحض Falsifiability...

كما أننا في كتاب Historiographies نجد فريق التحرير يحدد المصادر والحقول والأساليب والقضايا والتصورات والمفاهيم والمناقشات، بشكل يجعلنا نشعر في كثير من دراساته أننا أمام (تاريخ المفاهيم)، و(تاريخ العلوم) وهما من عمل الإبستمولوجيا.

بالمقابل كان المنشئون الأوائل لمصطلح فلسفة العلوم والإبستمولوجيا مؤرخين للأفكار، العلمية وغير العلمية أحيانا. فقد نشر **أوجست كونت** (ت1857)Auguste comte كتابه بعنوان (دروس في الفلسفة الوضعية)، واستعمل مصطلح (فلسفة العلوم) ليدل به على العلم الأعلى الذي يقوم بتصنيف العلوم وإنجاز دراسات أو اعتبارات تمثل درجة رفيعة من العمومية، وتنزع إلى رد كل نظام معرفي إلى عدد قليل من المبادئ الموجهة[9]. وبنى ذلك على درس تاريخي لأنماط التفكير البشري، خرج منه بما يعرف بقانون الحالات الثلاث.

وفي عام 1840م نشر **وليم ويويل** (ت 1866م) William Whewell كتابه (فلسفة العلوم الاستقرائية بناء على تاريخها) **The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History** في جزءين، حيث عرَّف فلسفة العلوم بأنها: النظرة الكاملة لماهية المعرفة الواقعية وشروطها، مع الاهتمام بمدخل تاريخ العلم وإنشائه. كتب ويويل في تاريخ العلم كتابه الشهير (تاريخ العلوم الاستقرائية)**History of the Inductive Sciences from the Earliest to the Present** عام 1837م، في ثلاثة أجزاء. ثم كتب عام 1958م كتاب (تاريخ الأفكار العلمية) **The history of scientific ideas** في جزءين.

وكان من أهم المفاهيم التي اقترحها ويويل ولها علاقة بتاريخ الأفكار **مفهوم العلوم الباليولوجية** Paleological sciences: وهي التي تدرس الوقائع التاريخية بهدف تفسيرها وتعليلها. ولا يتم ذلك إلا برؤية التقدم العلمي على أنه عملية تاريخية ابتداء. ثم محاولة تتبع هذه العملية التاريخية عن كثب إذا أردنا استخدام التفكير الاستقرائي بشكل صحيح. من هنا أكد ويويل على أهمية التفكير الاستقرائي للعلماء والفلاسفة معا.

وقد أكد إرنست ماخ Ernst Mach: الفيزيائي الفيلسوف النمساوي هذا البعد التاريخي والنقدي للإبستمولوجيا، فكتب عام 1883م كتابه الضخم بعنوان: «**الميكانيكا: عرض تاريخي ونقدي لتطورها**».

9 – ينظر:
Comte, A. **cours de philosophie positive**, Préface de E. Littré,Paris, 1864, Tome 1, 1ère leçon, p. 16-18

لقد تمت إضافة (تاريخ العلوم) إلى موضوعات تصنيف العلوم. فصارت فلسفة العلوم تهتم بتصنيف العلوم وتاريخ الأفكار العلمية معا.

وتشكل القضايا الأساسية في علم تاريخ الأفكار مادة أساسية في (تاريخ العلوم)، الذي يشكل مع (بناء العلوم) كل هيكل الإبستمولوجيا. وبيان ذلك في المحور الثاني.

٢. الإبستمولوجيا وإشكالات تاريخ الأفكار:

٢. ١. عناصر الدرس الإبستيمي التاريخي للأفكار العلمية:

تستهدف الابستمولوجيا إنجاز درس تحليلي تركيبي نقدي للمعرفة العلمية على مستوى موضوعاتها ومناهجها وأنساقها النظرية ومفهوماتها. ولذلك فلابد من الإحاطة بتطور الأفكار العلمية في التخصص المدروس. لذلك قال لالاند في معجمه معرفا الابستمولوجيا: إنها: «الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، وقيمتها ومداها الموضوعي»[10].

وأما المسائل الإبستمولوجية التي يهتم بها مؤرخ العلوم فأربع، هي:

٢. ١. ١. سؤال التصنيف: ما هي وضعية العلم ضمن أصناف العلوم الأخرى؟ وبأي معيار تترتب العلوم داخل نظريات التصنيف التي تسود ضمن تقاليد علمية معينة؟ وهي أسئلة سبقت الإشارة إليها، ولها صلة وثيقة بتاريخ الأفكار من جهة، وبنشاط فقه العلوم المتوجه إلى تاريخ المعارف العلمية.

٢. ١. ٢. سؤال التحقيب: ما هي المراحل الكبرى التي عرفها العلم وعبرت عن تحولات جوهرية في أسسه الموضوعية والمنهجية والنظرية والمفهومية، وهل كان يفصل بين هذه المراحل قطائع وثورات أم هو عبور تراكمي طبيعي يغني ولا يفني؟

زيادة على هذا السؤال الذي صاحبه ظهور مفاهيم القطيعة والتراكم والبرادايم... فإن دراسة محور التحقيب في تاريخ العلوم تتفرع عنها قضيتان مهمتان وموصولتان بعلم تاريخ الأفكار:

أولاهما: قضية التثاقف العلمي بين الحضارات: وذلك بالبحث في البواعث والأسباب الداعية إلى التثاقف والتراكم والتأثير أو القطيعة والصراع.

والقضية الثانية: دراسة الوسائل والأدوات المستعملة في عملية التثاقف: كالامتداد السياسي والحضاري لمجتمع العلم الجديد، والتواصل السوسيوثقافي بينه وبين المجتمعات المجاورة، ومراكز البحث العلمي التي تنشأ مع تنامي حركة البحث العلمي ونشاط العلماء، وقضية الترجمات التي تصاحب المستوى الذي يسمح بعمليات التثاقف العلمي. لأن الترجمة في مدينة العلماء ليست ترفا أدبيا، ولا هي غاية تطلب لذاتها، وإنما هي ضرورة تقتضيها حركة البحث العلمي المنتِج نفسه، كآلية من آليات البحث.

10 – لالاند، أندري: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط ٢، 2001، ج 1، ص 357.

٢. ١. ٣. سؤال العوائق (أو العقبات) الإبستمولوجية:

ومعناها: العوائق التي تحول دون التطور الطبيعي للعلم، فتصيبه الأخطاء والأزمات المعرفية العميقة أحيانا. وتنقسم العوائق المعرفية إلى نوعين أساسيين:

أولهما: العوائق الذاتية: وهي إما نفسية: تتصل بذات العالم، من جهة طريقته في التفكير، ومحيطه العام، والحس المشترك المتمثل في الانطباعات والأفكار المسبقة المترسبة في العقل العلمي. وإما عوائق أداتية: تتعلق بالأدوات القياسية التي يستعملها العالِم؛ إذ تؤثر في الموضوع.

وثانيها: العوائق الموضوعية: أي التي ترتبط بالموضوع المدروس، من حيث تعقيده وخفاؤه... ومن أمثلة ذلك: الإلكترون في الفيزياء، والحياة في البيولوجيا، والشعور واللاشعور في علم النفس...

٢. ١. ٤. سؤال التقليد العلمي في الجماعات العلمية:

ففي كل جماعة علمية مرجعيات وخصائص توجه التفكير العلمي وآليات البحث العلمي فيها. ومهمة فلسفة العلوم أن تتعرف على هذه الخصائص، وكيف تتغلغل في مفاصل العلم موضوعا ومنهجا ونتائج نظرية ومفاهيم. كما توجه عملية تصنيف العلوم من كل جوانبها. وتُشَكل التقليدَ العلميَّ لمرحلة من مراحل تطور العلم ضمن مجموعة بشرية محددة.

ويُعتبر غاستون باشلار وتوماس كون أيضا من أبرز من كتبوا عن العقل العلمي (أو التفكير العلمي)، وعن التقليد العلمي ضمن ما سماه كون بالبراديم الذي يتضمن:

- **النظرة إلى العالم**، أو الإطار التصوري الذي يرى العلماءُ العالمَ من خلاله.
- **الإنجازات العلمية** على صعيدي المفاهيم والمعارف السائدة التي يعترف مجتمع علمي محدد، ولفترة زمنية، بأنها تشكل الأساس لممارساته العلمية مستقبلا.

وهذا مجال مهم أيضا يجمع بين الإبستمولوجيا وعلم تاريخ الأفكار. وخاصة بعد ارتباطه بحقل **اجتماعيات المعرفة العلمية**، الذي خضع غالبا لسلطة علم الاجتماع كما قال ستيفن شابين: «يجب تصنيف علم اجتماع العلوم كأحد نجاحات علم الاجتماع في الفترة الأخيرة»[11]، ولكنه أيضا جزء من نشاط الإبستمولوجيين، الذين أقاموه على مفهوم التقليد العلمي، والذي يعني مجموع القواعد العلمية الحية والمنتجة في مجال تداولي معين. مما يقتضي البحث عن دينامية المجتمع العلمي عامة، والجماعات العلمية خاصة، وأشكال تواصلها، وممارسة العلوم فيها. فتكون مستويات سوسيولوجيا العلوم هاهنا هي[12]: العلم كمؤسسة اجتماعية، والعلم كنظام تبادلي، والبعد الاجتماعي للمضامين العلمية، والممارسات العلمية، ونفوذ العلوم، والتقنية والابتكار، ودراسة العلوم والتقنيات، والأصناف المهنية والجماعات العلمية. ولكل هذه الموضوعات حضورٌ ملحوظٌ في علم تاريخ الأفكار أيضا.

إذا تبين هذا، فإن السؤال الآن: ما هي أهم المشكلات التي يناقشها علم تاريخ الأفكار؟ وما حدود الاهتمام الإبستمولوجي بها، وما كيفيته؟

11 - Steven Shapin, **Here and Everywhere: Sociology of Scientific Knowledge**, *Annual Review of Sociology*, volume 21, 1995, pp. 289-321

12 – ينظر : **علم اجتماع العلوم**، جومنيك فينك، ترجمة ماجدة أباظة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، **2000** .

٢. ٢. التحليل الإبستمولوجي لمشكلات علم تاريخ الأفكار:

نستطيع أن نجمل هذه الإشكالات في ثلاثة أنواع: التأثير، والتفكير، والتفسير.

٢. ٢. ١. إشكال التفكير:

لهذا الإشكال مستويان: علاقة الأفكار بالمجتمع، والتعاصر أو التعاقب بين أنماط التفكير البشري.

٢. ٢. ١. ١. علاقة الأفكار بالمجتمع: إن أُولى المشكلات الكبرى التي تشغل علم تاريخ الأفكار هي العلاقة بين الأفكار والمجتمع. فهل على علم تاريخ الأفكار أن يستغرق البحث في زمن الفكر بعيدا عن زمن الواقع الاجتماعي؟

كان ميشيل فوكو قد أرقه هذا السؤال. وكان لموقعه الفلسفي الخاص تاثير في ذلك. فقد بدأ يستقل عن البنيوية، ويشق مساره نحو منهجية حفرية تضعه على عتبة مدرسة التفكيك. وكان مما شغله في كتابه (حفريات المعرفة) تلك القطيعة rupture بين التاريخ الاجتماعي وتاريخ الأفكار؛ إذ من المفترض أن يصف المؤرخون الاجتماعيون كيف يتصرف الناس بدون تفكير، ويصف مؤرخو الأفكار كيف يفكر الناس بدون تصرف[13]. فهل يجوز تقطيع المهام على هذا النحو؟

الإنسان وحدة كلية كما كان يقول شيلر وهوسرل وغيرهما. فهل يمكن تقطيعه إلى نصفين: فكر وتصرف؟ ألا يؤدي ذلك إلى موت الإنسان كما استنتج فوكو نفسه في نقده اللاذع للعلوم الإنسانية، حيث قطَّعتْ موضوعَها (الإنسان) إلى أجزاء: وفرَّقتْ دَمَهُ بين قبائل العلوم الإنسانية: نَفْسُه لِعلم النفس، ولسانُهُ لِعلْم اللغة، ومجتمعه للسوسيولوجيا... فماتَ الإنسان، وفَقدت هذه العلومُ بموته مبررَ وجودِها العلمي. فهل يكون لعلم تاريخ الأفكار وجود إذا درس الأفكار بمعزل عن التصرفات؟

يجيب أغلب المهتمين بتاريخ الأفكار بالنفي. فدراسة الأفكار ينبغي ألا تتجاهل صلاتها بالتطورات الاجتماعية. وهنا تثار الإشكالية التقليدية في الفلسفة: إشكالية الأسبقية والتأسيس بين الفكر والواقع: أيهما يسبق الآخر ويؤسس له، فيكون تأثيره حاسما فيه؟ وهي إشكالية لها وجوه أخرى تناولها تخصصات كثيرة، ومن هذه الوجوه مشكلةُ طبيعة العامة أو الشعب، أو المجموعة البشرية المعينة، وعلاقتها بصور المخيال الاجتماعي، وقد درستها المؤرخة الأمريكية ديبوراه كوهن Déborah Cohen من خلال القرنين 18 و19م في عمل خاص[14].

ويعتقد الفيلسوف أن فلسفة العلوم تتمثل في ربط مبادئ العلم بمبادئ الفكر الخالص التي قد تكون غير مهتمة بمشاكل التطبيق الفعال[15]. لكنه اعتقاد خاطئ. وذلك أن الإبستمولوجيا تلاحظ تعدد مستويات الواقع، سواء في الفكر أو في المجتمع. ولذلك اقترحت حلا وسطا في مناقشة هذه

---

13 – ينظر على الخصوص الصفحات ٧٧١-٤٠٢ من:
.FOUCAULT, M. **Archéologie du savoir**, Paris, Gallimard, 1969

14 - COHEN, D. **La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social**, XVIIIe-XIXe siècles, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

ويُنظر أيضا:

ROCHE, D. « **Peuple des mots, peuple des images, les représentations du peuple de l'Ancien Régime à la Révolution** » , in : *revue française d'histoire du livre*, 1990, pp. 15-32.

15 – Bachelard, N. **La philosophie du non**, Paris, PUF, 4e édition, 1966, p 3-4,

الإشكالية، وهو فكرة تعدد مستويات الزمن الفكري والزمن الاجتماعي. صحيح أن الفكر مرتبط بالواقع، ولكنه ارتباط معقد، وغير ميكانيكي، لأن مفهوم الواقع نفسه مفهوم معقد. مما يجعل الزمن الفكري نسبيا ومختلفا في مكوناته وسرعته عن الزمن الواقعي دون أن يكون مناقضا له دائما: إنه أبطأ لأن له واقعا خاصا، هو واقع الجماعات العلمية، التي تشتغل ببراديغمات علمية خاصة، ومقاييس زمنها غير مقاييس الزمن السياسي أو الزمن الاقتصادي أو الزمن الاجتماعي...

إذن فمسألة تاريخ الأفكار وتاريخ المجتمعات ليست خاصة بعلم تاريخ الأفكار، بل هي جزء من مشكلات الإبستمولوجيا أيضا. ونعتقد أن بعض حلولها مناسبة لتطوير علم تاريخ الأفكار في اتجاه ضبط هويته.

٢. ٢. ١. ٢. التعاصر أو التعاقب بين أنماط التفكير البشري:

يعرف البشر أناطا من التفكير عديدة، أهمها الفلسفة والأدب والعلم والدين. فهل تعيشها المجتمعات متزامنة متعاصرة أم عبر مراحل تاريخية بحيث ينفي النط اللاحق منها النمط السابق؟

كثير من الدارسين لتاريخ الأفكار ممن أخذوا من مادة عصر الأنوار مادة للدراسة، اختلفوا في الجواب على هذا السؤال بين راديكالي يعتبره عصرا جاء بنمط فكري جديد ألغى أنماط التفكير السابقة، ومعتدل يقول بأن التزاحم والتدافع بين جميع الأنماط لم يتوقف. والمسألة لها جذور في التفكير الفلسفي وفي الإبستمولوجيا. فقد كان بعض الفلاسفة من مشارب مختلفة يقولون بحالة الطبيعة التي سبقت حالة المجتمع المدني (أو حالة الثقافة)، لم يكن فيها أنماط فكرية ولا مؤسسات اجتماعية، ومنهم هوبس وروسو، وحتى ماركس في فكرة المشاعية البدائية. وقال أوجست كونت من خلال دراسته التاريخية لأنماط التفكير بأن الدين أو اللاهوت هو الأصل، ثم تبعته مرحلة الميتافيزيقا الفلسفية، ثم انتهينا إلى الوضعية العلمية. ولكل مرحلة خصائصها في التفكير.

كل هذا رأت فيه البنيوية نقاشا زائفا، لأن قضية البحث في الأصول الأولى زائفة. ويستحيل معرفة الحالة الأصلية للبشر، وإنما المعروف لدينا عالما من الثقافات. والثقافات بنيات مختلفة ومتعاصرة.

والواقع أن الدين والفلسفة والعلم والأدب، كلها مداخل للحكمة الإنسانية، وارتباطها بالإنسان يجعلها عرضة دوما للخطأ والصواب، والانتشار والتراجع، والتعاون والتدافع، كل ذلك بحسب من يحملونها. إن طبيعة الإنسان مركبة، والاستعدادات الفطرية والممارسات السلوكية للإنسان، كلها تشهد على ذلك. وهذا ما يؤكده الدرس الإبستمولوجي المعاصر على الأقل في الجمع بين الشعر والعلم، وبين الخيال والعقل. وآية ذلك أن نفي «العقبات الابستيمولوجية» حسب الإبستمولوجيا الباشلارية يتضمن أمرين: أحدهما: **اعتبار الخطأ أمرا إيجابيا** في تطور العلم، في اتجاه بناء العقل المنفتح. والثانية **تمديد العقلانية نحو أفق ما فوق العقلانية**، أي إلى أفق الحلم العلمي للعلماء. وباشلار يسمح هنا **بدمج الخيال والحلم مع العلم فوق العقلاني**، الذي هو مرحلة أعلى في التطور العقلاني للمعرفة العلمية وأفكارها. وهذا الحل الإبستمولوجي مفيد أيضا في حل إشكال التأثير في علم تاريخ الأفكار.

٢. ٢. ٢. إشكال التأثير:

مداره على علاقة التأثير والتأثر أو القطيعة والانفصال في تاريخ الأفكار داخل البيئة الثقافية وخارجها. وهنا تدخل تفاصيل كثيرة عن وسائل انتشار الفكرة وامتداد تأثيرها، أو انحسارها وتراجعها، وأيضا مسائل التأثير الفكري بين الثقافات والحضارات، أو القطائع والصراعات بينها. ويكاد يشغل موضوع التواصل بين الأفكار اليوم الجزء الكبير من مسائل علم تاريخ الأفكار، مع أنه أحد الموضوعات المهمة في الإبستمولوجيا، فضلا عن علوم أخرى كالتاريخ والفيلولوجيا... وفي كل تلك العلوم التي اهتمت بهذا الإشكال نصادف أطروحتين:

٢. ٢. ٢. ١. أطروحة الاتصال: ترى أن التأثير يكون على واحد على الأقل من هذين المستويين:

أولهما: التأثير عبر النصوص: إذ اللغة تنقل الثقافات من بيئة إلى أخرى فتؤثر فيها إيجابا وسلبا، ومن شأن الفيلولوجيا أن تساعد على معرفة كيف يتم ذلك بدراسة النصوص واللغات. شريطة أن تتحرر من التوجيه الإيديولوجي, وقد خصص (قاموس تاريخ الأفكار الجديد) قائمة من المصطلحات تخدم هذا التواصل النصي بين الأفكار. وقد تم التركيز في هذه القائمة على الإدخالات التي ركزت بشكل أساسي على تاريخ تعاقب النصوص لتتبع أصل الفكرة وتطورها وتحويلها. ويرى محررو القاموس أن مؤرخ التخصص - مثل تاريخ الفلسفة السياسية، أو التاريخ الأدبي، أو تاريخ العلم - يأخذ في الاعتبار ردود أفعال المفكرين والممارسين في مجال ما على النصوص الرئيسية السابقة في التخصص. ولا شك أن تاريخ العلم في البحث الإبستمولوجي يجعل من المادة النصية وسيلة مهمة للبحث، لأن النتائج العلمية تجمعها النصوص المحررة.

وثانيهما: التأثير عبر الفلسفات والعلوم وعناصر الثقافة الأخرى: فالحضارات تتوارث الأفكار وتنقلها من جيل إلى جيل. ومؤرخ الأفكار يهتم بهذه التحولات التاريخية، وكيف أثرت بعض الحضارات والثقافات في بعض. وتناقش فلسفة العلوم هذا التأثير تحت اسم (التراكم العلمي) أو (التوارث العلمي)، وإن كانت المادة التي اشتغلت عليها الإبستمولوجيا على هذا المستوى هي (العلوم الدقيقة) كالرياضيات والفلك وغيرهما. ولكن هذا التأثير يهتم به أيضا مؤرخو الفلسفة وفلاسفة التاريخ ومؤرخو الآداب.

٢. ٢. ٢. ٢. أطروحة الانفصال: وتسمى في الإبستمولوجيا أيضا بأطروحة القطيعة أو الثورة أو الانقلاب. والموضوع فلسفي كذلك، يرجع إلى نشوء مفهوم التطور عبر الصراع الذي ظهر في البيولوجيا والتاريخ والفلسفة، وهيمن على «عقل» القرن التاسع عشر، حتى سمي بعصر الصراع. فقد دافعت المادية التاريخية (عند هيجل وماركس معا) عن فكرة التغير بالطفرة الثورية، حيث يتغير تاريخ الأفكار بقانون نفي النفي الجدلي.

وأما في الإبستمولوجيا، فقد ذهب (طوماس كون) إلى القول بثورية تاريخ العلوم الدقيقة، وقال بأن الأنساق العلمية للجماعات العلمية (البرادايمات) تتغير عبر ثورات وانقلابات جوهرية.

والواقع أن تاريخ الأفكار له ثلاثة اتجاهات:

(أولها): في العلوم الدقيقة: اتجاه تطور في النفي الجزئي والتصحيح التراكمي، وارتقاء في سلم المعرفة التقريبية (كما يقول غاستون باشلار).

و(ثانيها): في علم الأديان: اتجاه تطور في أشكال التشريع للدين الواحد من الخاص المحلي (الشرائع السابقة) إلى العام الكوني (الإسلام).

و(ثالثها): في باقي عناصر الفكر والثقافة: استمرارية المشكلات والموضوعات، وتجدد الصور الفكرية للجواب، وغلبة القطيعة بين الأفكار المتعارضة والاتصال بين الأفكار المتجانسة.

٢. ٢. ٢. إشكال التفسير:

مداره على تفسير التحولات في تاريخ الأفكار بعامل واحد أو بعوامل متعددة. وهو موضوع يثار في كل من تاريخ الأفكار وفلسفة العلوم معا. فضلا عن أن الموضوع يناقش أيضا في فروع أخرى كفلسفة التاريخ مثلا. وهنا نلمس نوعين من التفسيرات:

٢. ٢. ٢. ١. **التفسيرات الأحادية**: وهي التي تفسر التحولات بعامل واحد. كالتفسير بالعامل المادي الاقتصادي، باعتبار أن المادة هي سبب وجود الثقافات وتغيرها، كما ذهب إلى ذاك فليكسي روكان في كتاب (الروح الثورية قبل الثورة)، عندما رد الثورة الفرنسية إلى الظلم والفقر لا إلى الأفكار الثورية لروسو وفولتير وغيرهما من فلاسفة التنوير, وكذلك كارل ماركس عندما اعتبر البنية التحتية الاقتصادية هي التي تؤثر في كل تحولات البنية الفوقية الفكرية التي تتضمن كل أنشطة الفكر، بالمعنى الواسع لكلمة (فكر). وفي المقابل، ذهب فريق آخر إلى التفسير بالعامل الفكري فقط، كما هو الحال في فلسفة التاريخ الهيجلية، وفي دراسة ماريوس روستان عن (الفلاسفة والمجتمع الفرنسي في ق 18) التي برهن فيها على أن الأفكار الثورية هي قادت إلى الثورة الفرنسية، ناقضا ما ذهب إليه فليكسن روكان.

هذا الحوار مازال حاضرا في علم تاريخ الأفكار. ولكن الإبستمولوجيا تعتبره حوارا عقيما، انطلاقا مما قدمناه عن مفهوم الواقع ومستوياته، ومفهوم الزمن ونسبيته: سواء أزمنة الأفكار أو أزمنة الوقائع. ثم إن **الظاهرة الإنسانية متشعبة ومعقدة وكلية،** والأفكار تختزل كل مكونات الإنسان الروحية والعقلية والمادية، ومن ثم فلا يفسر الأفكار بعامل واحد بل ينبغي اعتماد رؤية تكاملية نسبية.

وخلاصة القول: لا يبدو تحديد هوية لعلم تاريخ الأفكار ممكنة في المسار الذي سار فيه منذ ظهوره إلى الآن. لكن يمكن للدرس الإبستمولوجي أن يغني علم تاريخ الأفكار بأربعة أمور على الأقل، وهي:

١. علم تاريخ الأفكار وصف لتطور الأفكار، أما فلسفة العلوم فاستحضار لمستويين في الرصد: مستوى بنية العلم الرباعية (موضوعه، ومنهجه، وبناؤه النظري، ومفاهيمه)، ومستوى تاريخ العلم بأسئلته الرباعية (التصنيف والتحقيب والتقليد العلمي والعوائق المعرفية). فدراسة تاريخ الأفكار

باستحضار الرباعية الثانية على الأقل قد يضيء مسالك جديدة للبحث عن هوية مفقودة.

٢. مسألة التقدم في العلوم والمعارف، ومعها مسألة الاتصال والانفصال في تاريخها. حيث ما زال علم تاريخ الأفكار مضطربا فيهما. وقد وضعت الإبستمولوجيا مفاهيم جديدة وقواعد عمل كثيرة، يمكن أن يساعد تكييفها على مادة علم تاريخ الأفكار أن يساعده كذلك على زيادة منسوب الإنارة في تلك المسالك المطلوب اقتحامها بحثا عن الهوية.

٣. مسألة التأثير والتأثر بين الأفكار العلمية، ومعها مشكلة التوارث العلمي واختلاف البراديمات العلمية، وتنوع مستويات الأفكار في العلوم الدقيقة والدينية والثقافية الأخرى. فالتمييز الإبستمولوجي بين البراديمات والمستويات التخصصية قد يساعد أيضا على الدفع نحو العثور على تلك الهوية.

٤. ما تقترحه الإبستمولوجيا في مسألة اختلاف الإيقاع بين الزمن الفكري والزمن السياسي، وتأثيرها في تفسير التحولات الفكرية وإشكال التأثير والتأثر بين الأفكار، بل وفي علاقة الفكرة بالمجتمع، يعتبر إضافة مهمة يمكن أن يفيد منها علم تاريخ الأفكار في الاقتراب أكثر نحو ضبط هويته.

وتبقى هوية علم تاريخ العلوم، بعد كل ذلك، رهينة بتحقيقه للشروط الأربعة التي تشترطها الإبستمولوجيا لعلمية كل علم، وهي: تحديد الموضوع، واستقلال المنهج، وسلامة البناء النظري، ودقة المفاهيم. وذلك لأن تحقيق علم تاريخ الأفكار لتلك الشروط هو ما يخول له الحصول على شهادة الميلاد !

لائحة المراجع

عبد الله، عصام: **علم تاريخ الأفكار**، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الإمارات العربية المتحدة، 2002م.

عبد الناصر، ميرفت: **موسوعة تاريخ الأفكار** (7102)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2017.

فينك، جومنيك: **علم اجتماع العلوم**، ترجمة ماجدة أباظة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

لالاند، أندري: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط 2، 2001.

Althusser, L. **Pour Marx**, Maspero, Paris, 1972.

Bachelard, N. **La philosophie du non**, Paris, PUF, 4e édition, 1966.

COHEN, D. **La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social**, XVIIIe-XIXe siècles, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

Comte, A. **cours de philosophie positive**, Préface de E. Littré,Paris, 1864.

Dilthey, W. **Introduction to the Human Sciences**, Princeton University Press, 1989.

FOUCAULT, M. **Archéologie du savoir**, Paris, Gallimard, 1969.

Horowitz, M. C. (editor in chief), **New dictionary of the history of ideas**, volume 2, Communication of Ideas to Futurology, Thomson Gale, USA, 2005.

Lovejoy, A. **The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea,** (1936). Harvard University Press. 1948.

ROCHE, D. « **Peuple des mots, peuple des images, les représentations du peuple de l'Ancien Régime à la Révolution** » , in : revue française d'histoire du livre, 1990, pp. 15-32.

Roche, D. **Histoire des idées, histoire sociale : l'exemple français**, in : Revue d'histoire moderne & contemporaine, 2012/5 (no 59-4bis), pp : 9-28 .

Steven Shapin, **Here and Everywhere: Sociology of Scientific Knowledge**, Annual Review of Sociology, volume 21, 1995, pp. 289-321

{اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ} : إشارات وإضاءات



أ.د. إبراهيم طلبة

إن التلازم والارتباط بين القراءة والعلم والحكمة واضح ظاهر؛ فالقراءة تنتج علماً، والعلم ينتج حكمة، ودائماً كلما قرأت هذه الآية الكريمة ((اقرأ وربك الأكرم)) سورة العلق، الآية:3. يستوقفني تساؤل: ما سرّ وصف الرب سبحانه بالأكرم؟ والسياق يقتضي – وفق فهمي القاصر- الوصف بالأعلم: اقرأ وربك الأعلم، أو الحكمة: اقرأ وربك الأحكم. وحاشا للنظم القرآني أن يأتي فيه لفظ في غير موضعه.

ألحّ عليّ هذا السؤال مرات عديدة، وكنت أصرف ذهني عن التوسع فيه، وفي عقلي الباطن يقين لا يساوره شك أن ثمة دلالات وإشارات وإضاءات في هذا اللفظ الشريف، وأن لفظ "الأكرم" جاء مقصوداً لتحقيق عدة أغراض، ولا يصلح غيره في مكانه لتحقيق مقتضياته.

اقرأ وربك الأكرم: هذ اللفظ المعجز في وصف الرب سبحانه به في هذا السياق؛ لما تأملت فيه ملياً، بدت لي عدة خواطر ومسوغات، وتفسيرات وإشارات.

لكني حبستها في عقلي، وحجرتها في داخلي، ذلك لأني أتهيب تفسير النص القرآني، خشية أن أقع في التأويل الخاطئ، أو التفسير المتعسف، أو الاجتراء على النص القرآني بدون علم، ثم أردت أن يطمئن قلبي إلى صحة ما وصلت إليه، وقلت لعل سبر هذا المعنى، والتأكد من سلامته، والتحقق من صوابيته، يجر نفعاً، أو يثير حماساً، أو يثبت قلباً، أو يعطي دافعاً وحافزاً لإحياء فريضة القراءة الغائبة عن مجتمعاتنا وثقافتنا.

في سبيل ذلك رجعت إلى ستة وتسعين (96) مصنفاً – إي وربي أحصيتها عدّا- من كتب تفسير القرآن وعلومه ومعانيه ومجازه وإعرابه ونظمه ومفرداته وغريبه؛ للوقوف على معنى "الأكرم" وسرّ الوصف به في سياق الآية الكريمة : ((اقرأ وربك الأكرم))، ومعرفة ما قاله مشايخنا وعلماؤنا في هذا المعنى.

على أن في الآية الكريمة المكونة من ثلاث كلمات في كل لفظ منها إشارة ودلالة؛ فتكرار لفظ اقرأ بعد وروده في الآية الأولى، واختيار لفظ الرب دون غيره كل ذلك العلماء لهم فيه توجيه وتفسير، لكني حصرت البحث في سر الوصف بالأكرم دون غيره من الألفاظ المتبادرة إلى الذهن.

فالأكرم: من يعطي من غير طلب عوض، قال ابن تيمية رحمه الله: "سمى ووصف نفسه بالكرم، وبأنه الإكرام بعد إخباره أنه خلق ليتبين أنه ينعم على المخلوقين، ويوصلهم إلى الغايات المحمودة ولفظ الكرم لفظ جامع للمحاسن والمحامد لا يراد به مجرد الإعطاء؛ بل الإعطاء من تمام معناه، فإن الإحسان إلى الغير تمام المحاسن، والكرم كثرة الخير ويسرته"([1]).

فَاعْلَمْ أَنَّ "تِلْكَ الْقِرَاءَةَ وَهَذَا الْوَحْيَ مِنْ رَبِّكَ الْأَكْرَمِ، وَالْأَكْرَمُ قَالُوا: هُوَ الَّذِي يُعْطِي بِدُونِ مُقَابِلٍ، وَلَا انْتِظَارِ مُقَابِلٍ، وَالْوَاقِعُ أَنَّ مَجِيءَ الْوَصْفِ هُنَا بِالْأَكْرَمِ بَدَلًا مِنْ أَيِّ صِفَةٍ أُخْرَى، لِمَا فِي هَذِهِ الصِّفَةِ مِنْ تَلَاؤُمٍ لِلسِّيَاقِ، مَا لَا يُنَاسِبُ مَكَانَهَا غَيْرُهَا لِعِظَمِ الْعَطَاءِ وَجَزِيلِ الْمِنَّةِ"([2]).

وقال الرازي: "الأكرم لأن له الابتداء في كل كرم وإحسان وكرمه غير مشوب بالتقصير"([3]).

ولما كان من الصعوبة بمكان أن أسرد على القارئ الكريم كل ما قاله العلماء في ذلك، وسعياً للفائدة المرجوة؛ فسأجتهد في عرض هذه الإشارات والخواطر في نقاط مركزة محددة مدعماً ما أقول بما أورده سادتنا العلماء رحمهم الله قدر المستطاع:

اقرأ وربك الأكرم: حيث يعطيك ثواب القراءة، وثواب وأجر نشرك ما قرأت قال الرازي رحمه الله: "يحتمل أن يكون هذا حثاً على القراءة أي هذا الأكرم لأنه يجازيك بكل حرف عشرا"([4]). وقال النحاس رحمه الله: "أي اقرأ ما أنزل إليك وربك الأكرم لا يخليك من الثواب على قراءتك"([5]). وقال الألوسي رحمه الله: "الْأَكْرَمُ الذي يثيبك على عملك بما يقتضيه كرمه ويقويك على حفظ القرآن لتبلغه"([6]).

وهذا غاية الكرم، وتحفيز على القراءة أن تقرأ وتثاب على هذه القراءة كما جاء في الحديث رواه عبدُالله بن مسعودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أنَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((مَن قرأ حرفًا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول: ألف لام ميم حرف، ألفٌ حرفٌ، ولامٌ حرفٌ، وميمٌ حرفٌ)) ([7]).

وعَن عُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ)) ([8]). ومن كرمه أن الثواب يشمل القراءة لغير القرآن حيث دلّت النصوص على ثواب وأجر العلم والتعلم .

اقرأ وربك الأكرم: حيث يكرم المخلصين، وفي هذا حثٌّ على الإخلاص في طلب العلم والقراءة وابتغاء وجه الله سبحانه فتجرد في قراءتك مخلصاً لله وسوف يكرمك ويدهشك بعطائه قال الرازي رحمه الله: "حث على الإخلاص، أي لا تقرأ لطمع ولكن لأجلي ودع علي أمرك فأنا أكرم من أن لا أعطيك ما لا يخطر ببالك"([9]). وقال الخطيب: وقوله تعالى: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ» أي خذ ما أعطاك ربك من علم، وما دعاك إليه من معرفة، فإن ربك كريم واسع العطاء، لا ينفد عطاؤه"([10]). فالأكرم جدير أن تخلص له عملك وعلمك وقراءتك ويدهشك بعطائه.

اقرأ وربك الأكرم: حيث يفتح بكرمه على عقول العارفين؛ فهو يتكرم على القارئين بإفاضة المعاني لأنه يفتح عليك مغاليق العلوم، ويكرمك بالمعاني، قال السمرقندي رحمه الله: "يعني: اقرأ يا محمد- صلّى الله عليه وسلم- وربك يعينك ويفهمك، وإن كنت غير قارئ"([11]).

ويشير الزمخشري إلى أن التكرم من الرب على العباد بمعرفة العلوم وفهمها هو غاية الكرم وكماله حيث قال: "وكأنه ليس وراء التكرم بإفادة الفوائد العلمية تكرم، الأكرم الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ فدلّ على كمال كرمه بأنه علم عباده ما لم يعلموا، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ونبه على فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة التي لا يحيط بها إلا هو، وما دونت العلوم ولا قيدت الحكم ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم، ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة، ولولا هي لما استقامت أمور الدين والدنيا، ولو لم يكن على دقيق حكمة الله ولطيف تدبيره ودليل إلا أمر القلم والخط، لكفى به"([12]). وقال الألوسي: من الدلالة على كمال قدرته تعالى وكمال كرمه عز وجل والإشعار بأنه تعالى يعلمه عليه الصلاة والسلام من العلوم ما لا يحيط به العقول ما لا يخفى"([13]).

اقرأ وربك الأكرم: من الإكرام للعباد أنه لا يعجل على العباد بالعقوبة "الْأَكْرَمُ الذي له الكمال في زيادة كرمه على كل كرم، ينعم على عباده النعم التي لا تحصى، ويحلم عنهم فلا يعاجلهم بالعقوبة مع كفرهم وجحودهم لنعمه وركوبهم المناهي وإطراحهم الأوامر، ويقبل توبتهم ويتجاوز عنهم بعد اقتراف العظائم، فما لكرمه غاية ولا أمد"([14]).

اقرأ وربك الأكرم: حيث يعذرك بجهلك طالما أخذت بأسباب العلم والمعرفة وهي القراءة. "يعني: ربك المتجاوز عن جهل العباد"([15]). فصوابية نتيجة القراءة إن كانت خطأ فربك كريم حيث يتجاوز عنك، وفي هذا المعنى جاء الحديث؛ فعَنْ عَمْرِو بْنِ العَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)) ([16]).

اقرأ وربك الأكرم: حيث من كرمه أن يمنّ على الناس بدخول دين الإسلام "يعني: المكرم الذي يكرم من يشاء بالإسلام"([17]). ومما يقوي هذا قوله تعالى: ((وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)) سورة الحج، الآية: 18. قال القرطبي: "أي من أهانه بالشقاء والكفر لا يقدر أحد على دفع الهوان عنه"([18]).

اقرأ وربك الأكرم: الإشارة إلى إكرام الله الخلق بنعمة التعليم والتعلم كأنه يقول: "افعل ما أمرت به فإن ربك كريم. وصيغة أفعل للمبالغة الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ هذا تفسير للأكرم فدل على أن نعمة التعليم أكبر نعمة، وخص من التعليمات الكتابة بالقلم لما فيها من تخليد العلوم ومصالح الدين والدنيا"([19]).

وأن من كرمه تعالى أن علم الإنسان ما لم يعلم، "فشرفه وكرمه بالعلم، وهو القدر الذي امتاز به أبو البرية آدم على الملائكة، والعلم تارة يكون في الأذهان، وتارة يكون في اللسان، وتارة يكون في الكتابة بالبنان، ذهني ولفظي ورسمي، والرسمي يستلزمهما من غير عكس""([20]).

وإلى خصوص صفة الرحيم بالأكرمية التي من شأنها بلوغ النهاية، وذلك لا يكون بدون إفاضة العمل بما يرضي، فيكون سبباً للكرامة الدائمة، وبالتعليم الذي من شأنه أن يهدي إلى الرضوان"([21]). فلهذا كرر الأمر بقوله: اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ وجملة وَرَبُّكَ الأكرم "استئنافية لبيان أن الله أكرم من كل من يرتجي منه الإعطاء. فيسير عليه أن يفيض عليك هذه النعمة، نعمة القراءة، من بحر كرمه"([22]).

ومن كرمه سبحانه أنه جعل من القلم الذي هو قطعة جامدة من الحطب، أو الخشب، أداة للعلم والمعرفة، ففتح به على الإنسان أبواب العلوم والمعارف، وجعل من ثماره هذه الكتب التي حفظت ثمار العقول، فكانت ميراثا للعلماء، يرثها الخلف عن السلف، وينميها ويثمرها العلماء جيلا بعد جيل.. وبهذا تعلم الإنسان ما لم يكن يعلم، وبعلمه هذا المستفاد من سلفه، فتح أبوابا جديدة من العلم يتلقاها عنه من بعده، ويفعل فعله، بما يفتح من أبواب جديدة للعلم.. وهكذا تتسع معارف الإنسان، ويزداد علمه على مدى الأجيال..." ([23]).

وربك الأكرم: "دليل على أكرميته؛ لأنَّ كل عطية دون العلم والمعرفة كنقطة من المحيط" ([24]).

اقرأ وربك الأكرم: لأنه سبحانه أكرم البشرية بهذه القراءة وأنعم عليهم بها فما عرفوا ربهم إلا من خلال هذه القراءة. قال الشنقيطي رحمه الله: "رَحْمَةُ الْخَلِيقَةِ بِهَذِهِ الْقِرَاءَةِ الَّتِي رَبَطَتِ الْعِبَادَ بِرَبِّهِمْ. وَكَفَى"([25]).

اقرأ وربك الأكرم: لأنه أكرم البشرية بنِعْمَة الْخَلْق وَالْإِيجَاد، "فَهُمَا نِعْمَتَّان مُتَكَامِلَتَّان: الْإِيجَادُ مِنَ الْعَدَم بِالْخَلْق، وَالْإِيجَادُ الثَّانِي مِنَ الْجَهْلِ إِلَى الْعِلْمِ، وَلَا يَكُونُ هَذَا كُلُّهُ إِلَّا مِنَ الرَّبِّ الْأَكْرَمِ سُبْحَانَهُ""([26]).

بعد كل هذا التحفيز والحث على القراءة، وهذه الإشارات والإضاءات الواردة لا أقول في آية واحدة من القرآن الكريم، بل في كلمة واحدة منه، وهي "الأكرم" لنا أن نتساءل أين موقعنا من القراءة؟؟ وكم مساحتها من حياتنا ووقتنا؟؟ وكم قيمتها لدى أبنائنا وشبابنا؟؟ والأمة التي نزل عليها الأمر الإلهي: اقرأ وربك الأكرم" هل استجابت للأمر الرباني؟؟ وهل أثمرت القراءة في تنمية معارفنا، وتغذية عقولنا، وتحقيق التحضر والرقي العلمي والفكري ؟؟؟

إنه من المؤسف أن نقول: إن نسبة % 78 من طلاب الجامعات يتخرجون ولم يستعيروا كتابا واحدا من مكتبة الجامعة طيلة فترتهم الجامعية ناهيك عن نسبة كبيرة من طلاب لا تدخل مكتبة الجامعة أو المدرسة إطلاقاً .

الإحصائيات الأخيرة " لليونسكو " كانت مخيفة جدا . فالمواطن العربي يقرأ 6 دقائق في اليوم أما المواطن العالمي فيقرأ 36 دقيقة في اليوم، وثلث رجال العرب لا يقرئون أصلاً.

الورق الذي تستهلكه كل دور النشر العربية يساوي الورق الذي تستهلكه دار نشر فرنسية واحدة! وفي أمريكا يصدر 50 ألف كتابا جديدا سنويا و10 آلاف مجلة سنويا مقابل الإصدارات العربية بأكملها5 آلاف فقط . ويوميا تصدر حول العالم 7 آلاف دراسة علمية جديدة

من بين 320 مليون عملية بحث يقوم بها العرب شهريا على شبكة الانترنت، احتلت السينما والغناء % 60 من هذا الرقم وال 40% الباقية توزعت على ثمانية عشر فرعا آخر من فروع الثقافة! ومن بين متوسط عمليات البحث الشهري على الكتب على شبكة الإنترنت تستأثر كتب الطبخ وحدها بنسبة 23% من اهتمام العرب!!

ويأتي معدل البحث على شبكة الإنترنت عن الثقافة الإسلامية 8270 عملية بحث شهريا قبل البحث عن الثقافة العلمية (3620) والتعليم (2880) والطبيعة (2620) والتربية (1980) والسياسة .(1900)

ونصف مليار عملية بحث عن الأغاني والأفلام قام بها العرب على شبكة الإنترنت خلال العام 2009 بينما لم يتجاوز البحث عن قضايا الثقافة الأخرى 386 ألف عملية بحث!!

وفي مجال تحميل محتويات رقمية على شبكة الانترنت قام العرب في العام 2009 بتحميل نحو 43 مليون فيلم" وأغنية بينما قاموا بتحميل ربع مليون كتاب فقط!! ([27]).

ووفقاً لتقرير حديث أصدرته «مؤسسة الفكر العربي» فإن متوسط القراءة لا يتجاوز لدى الفرد في المجتمعات العربية الـ 6 دقائق سنوياً، في حين أن هذا المتوسط يبلغ نحو 200 ساعة سنوياً في الدول الاوروبية. وفي الاطار نفسه، تشير احصاءات «منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة» (اليونسكو) إلى أن متوسط القراءة الحرة للطفل العربي لا يتعدى بضع دقائق سنوياً، في حين يبلغ نحو 12 ألف دقيقة في الدول الغربية.

وفي ذات السياق ـ وفقاً لما نشر في عدد من الصحف العربية ـ ذكرت نتائج حكومية خلصت إليها لجنة تتابع شؤون النشر تابعة للمجلس الأعلى للثقافة في مصر أن العالم العربي يقف في ذيل قائمة الأمم القارئة، ذلك أن متوسط القراءة عربياً ربع صفحة للفرد سنوياً بينما تصل معدلات القراءة في أمريكا الى 11 كتاباً للفرد سنوياً، وفي بريطانيا إلى 7 كتب، ما يظهر مدى التدني الذي وصلت اليه معدلات القراءة في الوطن العربي وفقاً لأحدث الدراسات "([28]).

إن الإحصاءات المكثفة السابقة القصد منها معرفة موقعنا، والإشارة إلى تقصيرنا وتفريطنا، إننا بحاجة إلى الرجوع إلى توجيهات ديننا في الأخذ بأسباب العلم، واللحاق بركب الحضارة، ويجب أن ترسخ في نفوس أبنائنا وبناتنا أهمية القراءة فهي مفتاح المعرفة وبوابة الريادة، ولا نملك إلا أن نذكر أنفسنا بالنص القرآني الشريف: ((اقرأ وربك الأكرم)) عسى الله أن يكرمنا بالعلم، ويفيض على أمتنا بالفهم والإدراك لوظيفتها ورسالتها .

([1]) مجموع الفتاوى، 16/ 293.

([2])أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9/ 17)

([3])مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (32/ 218)

([4])مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (32/ 218)

([5])إعراب القرآن للنحاس (5/ 162)

([6])روح المعاني (15/ 402)

([7])أخرجه الترمذي في "سننه": أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء فيمَن قرأ حرفًا من القرآن ما له من الأجر، برقم (2910)، وصححه الألبانيُّ في "مشكاة المصابيح"، برقم (2137)

([8])رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، بابٌ (خَيْرُكُم مَنْ تَعَلَّمَ القُرْآنَ وعَلَّمَهُ) رقم الحديث 2028.

([9]) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (32/ 218) .

([10])التفسير القرآني للقرآن (16/ 1625)

([11])بحر العلوم (3/ 598) .

([12])الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 776) وبمثل ذلك قال النسفي. مدارك التنزيل وحقائق التأويل (3/ 663)

([13])روح المعاني (15/ 402) .

([14])الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 776) .

([15])بحر العلوم (3/ 598) .

([16])رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ،بَابُ أَجْرِ الحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ، رقم الحديث 7352 ورواه مسلم في الأقضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتَهد فأصاب أو أخطأ رقم 1716.

([17])بحر العلوم (3/ 598) التسهيل لعلوم التنزيل (2/ 496)

([18])تفسير القرطبي (12/ 24)

([19])التسهيل لعلوم التنزيل (2/ 496)

([20])تفسير ابن كثير ت سلامة (8/ 437)

([21])نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (22/ 153)

([22])محاسن التأويل (9/ 508).

([23])التفسير القرآني للقرآن (16/ 1625).

([24])غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني (ص: 413).

([25]) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9/ 17).

([26]) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9/ 17)

([27]) هذه الإحصاءات والأرقام نقلاً عن: أرقام ومؤشرات من التقرير العربي الثالث للتنمية .

([28]) انظر: واقع القراءة في المجتمعات العربية!، المكتبة الرقمية السعودية .

محنة الفلسفة العربية بين تحديات الواقع ورهانات المستقبل



أ.د. عماد عبدالرزّاق

بادي ذي بدء نشير إلى حقيقة قد يغفل أو يتغافل عنها الكثيرين وهي أن الفلسفة تقوم بدورًا حيويًا و محوريًا في تقدم الأمم و الشعوب، كما أنها الأساس الذي تبنى عليه نهضة الأمم و تقدم الحضارات. ومن هنا جاء قول ديكارت في كتابه (مبادئ الفلسفة) أن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. وفي هذا السياق نشير إلى أن حال الفلسفة العربية في عالمنا العربي المعاصر تعاني من محنة حقيقية يدركها كل من يعمل في مجال الفلسفة، وتعاني المدارس و الجامعات العربية من تراجع ملحوظ لتدريس الفلسفة، بل الوقوف ضد الفلسفة بوجه عام، وكأن الفلسفة شيطان شديد الغواية تغوى الناس و تجعلهم يرتكبوا الأفعال المرذولة، أو أنها عقبة في سبيل التقدم و الرقي الحضاري. وإذا ما القينا الضوء و تأملنا بعمق محنة الفلسفة العربية و أسباب تراجعها، فأننا سنجد أن أحد أهم الأسباب هو التراجع الواضح و الملحوظ لتدريس الفلسفة في العقد الأخير، و محاولة استعمال سلطة الدين لتديين المناهج التعليمية العربية، و تكريس النهج المضاد للفلسفة واتساع العلوم الدينية مقابل تراجع الفلسفة. وإذا كان هذا يحدث في الوطن العربي، فأننا نشهد في ذاك الوقت تطورًا للفلسفة في الغرب على مستوى تطبيقها في المناهج التعليمية. بل لا نبالغ في القول أن الغرب يحاول أن يجعل من الفلسفة منهجًا تربويًا في المرحلة الابتدائية، وهذا أن دل فإنما يدل على أهمية و مكانة الفلسفة في حياة هذه الشعوب و المجتمعات. ومن هنا نلفت الانتباه أن أزمة الفلسفة في العالم العربي هي أزمة الإنسان العربي بوجه عام، فالمجتمعات العربية مسكونة بضدية الفلسفة، و الوقوف ضد من يقوم بالاشتغال بها، بل محاربة الفلسفة على مختلف الأصعدة، بل الأدهى من ذلك ساد انطباع عام لدي معظم الشعوب العربية أن كل من يشتغل بالفلسفة هو إنسان به مس من جنون، و يسكن برجًا عاجيًا، بل منفصلًا عن الواقع، و يعزف لحنا لا يفهمه الآخرين، و يعيش في جزيرة منعزلة. وبناء على ذلك يوجد فجوة واسعة بين من يعمل بالفلسفة و بين مجتمعاتهم، وهذه هي الطامة الكبرى، و المصيبة الفادحة، لأن الشعوب العربية لا تدرك أهمية الفلسفة، و ما تقوم به من دور كبير في نهضة الشعوب و تقدم المجتمعات،ولما لا و الفلاسفة هم مرآة عصرهم، وضمير مجتمعاتهم، و المنظرين لمشاكل مجتمعاتهم، بل يضعون الحلول لهذه المشاكل. وإذا ما رجعنا إلى الوراء قليلًا لنرى ظهور و دخول مصطلح الفلسفة إلى الثقافة العربية الإسلامية، سوف نرى أنها دخلت إلى هذه الثقافة عبر تعريب الفلسفة اليونانية و خصوصًا في عهد المأمون،وكانت تسمى في ذلك الوقت علوم الأولين. ومن هنا تبلورت ثلاث مجالات للنظر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية هي علم الكلام و الفلسفة و التصوف. ومحنة الفلسفة العربية بوجه عام تتجلى في الصراع بين الدين

و الفلسفة، ومن هنا يطرح سؤال جوهري و محوري يفصح عن هذه المحنة التي تعيشها الفلسفة العربية ما هي علاقة الدين بالفلسفة؟ هل هي علاقة تضاد و صراع و تناقض؟ أم علاقة تعاضد و انسجام؟ والإجابة على هذا السؤال توضح كيف أن هذه القضية شغلت أذهان الفلاسفة المسلمين و العرب ،لذا حاولوا التوفيق بين الفلسفة و الدين، ولعل أشهر هؤلاء هو الفيلسوف أبن رشد في محاولة إحداث منهج توفيقي بين الشريعة و الحكمة. و في هذا السياق يجب أن نطرح سؤالا مهما لماذا تظهر العلاقة بين الدين و الفلسفة في العالم العربي وكأنها علاقة تصادمية و ليست تفاعلية انسجامية؟ وما الذي دفع العديد من الفقهاء في الإسلام إلى تحريم الفلسفة؟ وهنا نستحضر و نستدعي فتوى أبن الصلاح الشهرزوري الذي حرم الفلسفة و المنطق و الاشتغال بهما. يقول الشهرزوري في فتواه أن الفلسفة أس السفه و الانحلال، ومن تفلسف فقد عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة. أيضا شخص المفكر (فؤاد زكريا) تلك العلاقة بين الفلسفة و الدين وأرجع هذا الصدام بينهما إلى أن الفلسفة تفترض مقدما تعدد الآراء و تقبل الرأي الآخر، أما الدين فبارتكازه على الحقيقة المطلقة يرى أن الرأي الآخر مروقا و زندقة. وللخروج من هذا المأزق الذي تعيشه الفلسفة العربية في قضية الصراع بين الدين و الفلسفة، يدعو فؤاد زكريا إلى الاهتمام بما يسمى فلسفة الدين التي تتناول طبيعة التجربة الدينية، و السمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان،وطبيعة اللغة الدينية. ومن كل ما سبق يجب أن نلفت الانتباه في هذا السياق إلى أن محنة الفلسفة العربية تؤكد واقع المجتمع العربي المأزوم على كل المستويات الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الدينية. وهنا نطرح هذا السؤال لماذا هذا الموقف السلبي من الفلسفة في الوقت الراهن؟ وهل العقل الأشعري كما استخلص البعض قد أدخل الفلسفة العربية الإسلامية في أزمة؟ و لقد أجاب بعض المختصين عن ذلك بالقول أن الفلسفة عمل عقلي نقدي شاق يبحث في عمق الأشياء و الظواهر لمعرفة العلاقات والروابط الجامعة بينها، وهذه السمات و الخصائص ليست من خصائص المجتمعات العربية، ولا ثقافتها التاريخية، مجتمعاتنا العربية لا تحب العمل، وتكره النقد ، فمن الطبيعي ألا تحظى الفلسفة باهتمامات هذه المجتمعات. لذا يجب الاهتمام بالفلسفة على جميع المستويات، و إدخالها في مناهجنا الدراسية في المدارس و الجامعات، فهي تكون و تشكل رؤية نقدية، و تكشف عن بواطن الأمور، و تساعد في تحقيق نهضة الأمم و الشعوب، و إذا أرادت مجتمعاتنا العربية التقدم و الرقي و أخذ مكانها اللائق بين الأمم فعليها إعطاء الفلسفة و تدريسها مزيد من الاهتمام، فالفلسفة هي الحلم الذي يجب أن نسعى لتحقيقه في حياتنا و مدارسنا و جامعاتنا، من أجل نهضة شاملة. ورأينا كيف اهتم الغرب بالفلسفة في كل مناهجه التعليمية مما ساعد على تقدمهم.

المجاز عند ابن تيمية في نقاط


د. محمد السيد

هذا ملخص عن المجاز عند ابن تيمية وعلاقته بالتأويل، وتفصيل هذه النقاط سأقوم بإذن الله بدورة علمية أفصل فيها مذهب ابن تيمية وابن القيم في المجاز، وأبين بعض الأخطاء الواقعة عند بعض إخواننا من المشايخ في فهم مراد الشيخين ..

وقد اخترت بعض النقاط التي توضح مراده وأهملت بعضها – رغم أهميتها – لأن المقصود هو ذكر مذهب الشيخ بشكل مجمل، والتفصيل سيأتي في موضعه بإذن الله .

النقطة الأولى: هل ابن تيمية وابن القيم ينفون المجاز ومن ثم التأويل ..؟

في الحقيقة الجواب على هذا السؤال لابد فيه من تفصيل:

1 - فإن كنت تقصد بالمجاز، المجاز اللغوي كأسلوب من أساليب العرب من استعارة وعلاقة المشابهة، ومجاز مرسل وعلاقة غير المشابهة كالسببية وغيرها، والمجاز العقلي كأسلوب من أساليب العرب.

ابن تيمية يقر به ولا ينكرها البتة، فهو يقول بالمجاز اللغوي كأسلوب تجيزه العرب وتستعمله. يقول ابن تيمية: «قلت له: ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله ...“ الرسالة المدينة، **فهو لا ينكر الأساليب اللغوية سميت مجازا أو غيره** . وهنا سنبين تفصيل المجاز اللغوي وأنواعه بإذن الله وموافقة ابن تيمية له وعدم انكاره .

وإن كنت تقصد بالتأويل = التفسير والبيان، أو الحقيقة التي تؤول إليها الشيء، فهذا التأويل يصرح به ابن تيمية ولا ينكره.

2 – إن كنت تقصد المجاز بالمعنى الكلامي، هذا هو محل النزاع، وهو تقسيم المتكلمين للحقيقة والمجاز، فأبطله ابن تيمية كله، تقسيما وما ينتج عنه، **لأن لا يوجد معيار أصلا للتفريق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، إذا ليس الخلاف هو أن للفظة معنى ثاني أم لا؟ بل الخلاف هو أليات تحديد المعنى**، وقد أبطل كل معاييرهم.

وبناء عليه، قال المتكلمون بالتأويل بمعنى صرف اللفظة من المعنى الراجح «الحقيقي» إلى المعنى المرجوح «المجازي» وهذا المعنى الذي ينكره ابن تيمية للتأويل.

لذا من قال من المشايخ إن التأويل بالمعنى الاصطلاحي السابق، «صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل من الوحي، وأن هذا هو النوع ممدوح صحيح، أما التأويل الباطل هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المرجوح لدليل أي القرينة العقلية الكلامية = تقسيمهم باطل، **والخطأ هنا أنه لا يوجد عملية صرف من راجح لمرجوح من الأساس، نظرا لأن معيار تحديد وتعيين المعنى – كما سيأتي - هو السياق بأنواعه فهو يعين المعنى المراد، ومعلوم أن التعيين والتحديد للمعنى الذي لا يحتمل غيره هو (نص)، فلا معنى لوجود صرف من وإلى** .

إذا عندما يقول بعض المشايخ، إن عملية صرف من راجح لمرجوح بدليل من الوحي منفصل، "دليل التخصيص" لما هو عام، هذا خطأ محض، **لأن في حقيقة الأمر دليل التخصيص ليس تأويلا، وليس صارفا من معنى «عام» راجح حقيقي، إلى معنى مرجوح مجازي، بل دليل التخصيص نفسه هو الذي يعين المراد، فهو بمنزله السياق في التحديد والتعيين للمعنى**، وقد صرح بذلك ابن القيم وابن تيمية.

فالدليل العام على عمومه، والإطلاق قيد يحدد المعنى ويوضحه وليس مجرد ظاهر يحتمل، والتخصيص يحدد المعنى ويعينه مثل السياق.

أما من أخذ بدليل العموم وهو لا يعرف التخصيص فقد أخذ بالمتشابه، فإن كان لا يدري فهو معذور ولكنه مخطيء عند من عرف دليل التخصيص، أما من أخذ بالعموم مع علمه بالتخصيص ففي قلبه زيغ

النقطة الثانية: إثبات المعاني للفظة الواحدة، واستعمال العرب لها

في حقيقة الأمر هذه المسألة قد أخطأ فيها أغلب إخواننا من السلفيين، لم يستوعبوا مذهب الشيخ الكامل في هذه المسألة، وهي ان كانت اللفظة الواحدة لها أكثر من معنى، فهل هذه اللفظة الواحدة ذات المعاني المتعددة = مشترك لفظي، أم مشترك معنوي..؟

وكيف أثبتنا هذه المعاني لهذه اللفظة..؟ هل من خلال الوضع أم من خلال الاشتقاق والاستعمال..؟

أغلب من يتحدث عن المجاز يتجاوزها ولا يفصل فيها، مع أنها مفتاح لفهم مذهب الشيخ، وقد أطال النفس فيها في أكثر من موضع...

هذه المسألة متعددة التعلقات، فهي متعلقة بإنكار الوضع الأول... وانكار وجود المشترك اللفظي في أصل الوضع العربي لا انكاره بعد استعمال القبائل للفظة الواحدة بمعاني مختلف، كما سيأتي بيان ذلك.

ومتعلقة بأهمية الاشتقاق وكونه هو أصل المعاني المتعددة، ومن ثم فهم نظرية الاستعمال العربي لكل لفظة في سياقها، فإن استعمال العرب للمعاني للفظة الواحدة، ليست في أصل الوضع العربي، بل كل قبيلة تستعمل اللفظة الواحدة بمعنى مختلف عن القبلية الأخرى، فظهر الاشتراك اللفظي، وليس اللفظ له معنيان في أصل الوضع العربي، هذا فهم مغلوط، وقد أخطأ في فهمه كثير من السلفيين فضلا عن غيرهم.

وما يتعلق بهذه النقطة:

1 – **بالنسبة للوضع الأول:** معلوم انكار ابن تيمية له، وبيان امتناعه عقلا «لأنه يؤدي للتسلسل» وتاريخيا وشرعا ولغة.. كما سنبين في التفصيل..

2 – الاشتقاق وعلاقته بإثبات المعاني..

الاشتقاق هو أصل اثبات المعاني، كما بين ابن فارس وسيبويه وابن تيمية وغيرهم كثر

أ - مثال: أصل فعل (أَسَدَ) بفتح الالف والسين والدال =هو معنى القوة، هذا هو الأصل فاستعملت العرب هذا المعنى لهذا الفعل في المصدر، الأسد للحيوان المفترس لقوته وشجاعته، ثم اشتقت العرب هذا المعنى في الرجل الشجاع لقوته وجرأته..

يقول ابن فارس:» (أَسَدَ) الْهَمْزَةُ وَالسِّينُ وَالدَّالُ، يَدُلُّ عَلَى قُوَّةِ الشَّيْءِ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ الْأَسَدُ أَسَدًا لِقُوَّتِهِ،

وَمِنْهُ اشْتِقَاقُ كُلِّ مَا أَشْبَهَهُ، يُقَالُ: اسْتَأْسَدَ النَّبْتُ قَوِيَ. قَالَ الْحُطَيْئَةُ:

بِمُسْتَأْسِدِ الْقُرْيَانِ حُوٍّ تِلَاعُهُ ... فَنُوَّارُهُ مِيلٌ إِلَى الشَّمْسِ زَاهِرُهْ

وَيُقَالُ: اسْتَأْسَدَ عَلَيْهِ اجْتَرَأَ. قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: أَسَدْتُ الرَّجُلَ مِثْلُ سَبَعْتُهُ. وَأَسْدُ بِسُكُونِ السِّينِ، الَّذِينَ يُقَالُ لَهُمُ الْأَزْدُ، وَلَعَلَّهُ مِنَ الْبَابِ.

وَأَمَّا الْإِسَادَةُ فَلَيْسَتْ مِنَ الْبَابِ، لِأَنَّ الْهَمْزَةَ مُنْقَلِبَةٌ عَنْ وَاوٍ. وَ [كَذَا] الْأُسْدِيُّ فِي قَوْلِ الْحُطَيْئَةِ:

مُسْتَهْلِكُ الْوِرْدِ كَالْأُسْدِيِّ قَدْ جَعَلَتْ ... أَيْدِي الْمَطِيِّ بِهِ عَادِيَّةً رُغُبًا» معجم مقاييس اللغة .

لذا ابن تيمية لم ينف المعاني، كون الاسد له معنيان = الحيوان المفترس والرجل الشجاع هذا متفق عليه، أليس المعنى الثاني هو الذي يسمونه مجازا ..؟ ومع ذلك ابن تيمية لم ينفيه أصلا..؟ لا ينفي المجاز كمعاني ولا كمصطلح لا مشاحة فيه من جهة الأصل طالما لا ينبون عليه شيئا، ولكنه يخالف المتكلمين في معاييرهم للتفريق بين معنى «حقيقي» ومعنى "مجازي"، وما يتم بناءه عليه من أقوالهم، هذا هو محل النزاع، فمن يقول ابن تيمية ينفي المجاز هكذا بإطلاق مخطيء ..

ب – مثال آخر: في كلمة "القرء" أصل الفعل قرء هو الدم لظهوره وخروجه والطهر تبعا له، لان الطهر فيه تلازم بينه وبين انتهاء الحيض..

وهذا هو المعنى المشرك، كالقوة في فعل «أسد» هو معنى مشترك، استعمله العرب في الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وهنا استعمله العرب في الحيض ثم استعمله ايضا في سياق واستعمال آخر في الطهر، فاصبح هذا اللفظ له معنيان وليس هو مشترك لفظي في أصله بل مشترك معنوي..

فمن يعتبر ان آية " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" = إن القرء مشترك لفظي، تحتمل معنيين الحيض أو الطهر، ولا يمكن تحديد معناه ولا معرفة مراد المتكلم إلا بدليل من خارج هكذا على الإطلاق.. هذا غير صحيح ، هذا خطأ محض، هل في أصل اللغة الكلمة الواحدة لها معنيان ..؟ أم ان اللفظة الواحدة لها معنيان بالاشتراك المعنوي ..؟ ثم استعملت قبيلة هذه اللفظة الواحدة في معنى، ثم استعملت قبلية أخرى نفس اللفظة في معنى آخر فحصل الاشتراك اللفظي..؟ الثاني هو قول ابن تيمية وهو ما عليه العرب الأوائل، وقد ذكر أئمة اللغة مثل هذا، وليس هذا انكار للمشترك اللفظي من جهة الأصل كما فهم بعضهم عن مذهب ابن تيمية.

لماذا لفظ «قرء» في الآية ليست من قبيل المشترك اللفظي.؟

أولا: لأن الله لم يتكلم بالمشترك في نص يكلف فيه عباده بحكم شرعي "مثل القرء"، والسؤال: هل الاشتراك في لفظ المتكلم واستعماله ،أم في فهم المتلقي المتأخر عن زمن التنزيل..؟

ثانيا: الله تعالى خاطب مخاطبين معيين «أهل قريش»، عندهم معنى معين محدد لهذا اللفظ يستعملونه، لذا فهموا خطاب الله (سياق حالي= وسط التخاطب)، أي أن خطاب الله بهذه الآية لا يوجد فيها سياق لفظي، ولكن فيها سياق حالي مقامي، وهو المعنى المستعمل عند أهل قريش لهذه اللفظة، فخاطبهم الله بما يففهمونه، ثم عند قبلية أخرى استعموا لفظ «قرء» بمعنى آخر، فحصل الاشتراك.

ثم اتى الفقهاء واختلفوا بناء على ما استعمله العرب من معاني للفظة الواحدة بعد ذلك، وهذا له موضعه وتفصيله أيضا.

خلاصة الأمر لأن المسالة طويلة الزيل: إن هذه الآية ليس فيها سياق لفظي، ولكن فيها سياق حالي مقامي، إن الله يخاطب أهل قريش وله معنى محدد عندهم للفظ القرء، ولكن فيما بعد أصبح لفظ القرء عند قبلية اخرى بمعنى آخر، ولكن الاية الله سبحانه وتعالى لا يخاطب الناس بالمشترك ..

3 - هل ابن تيمية ينفي الاشتراك اللفظي؟

هو أصلا في لغة العرب لا وجود له، ولكن ظهر بعد ظهور القبائل، وكل قبلية لها معنى معين للفظ، واستخدمت قبلية اخرى غيرها نفس اللفظ بمعنى اخر فحصل الاشتراك..

النقطة الثالثة: معيار تعيين المعنى المراد:

بعد اثبات المعاني المتعددة للفظة الواحدة، كيف نعين المعنى المراد من هذه اللفظة؟

هل الخلاف في لفظ المجاز أو تسميته مجازا من عدمه ؟ ابن تيمية أصل خلافه مع المتكلمين في المعيار الذي يفرقون به بين المعاني معنى حقيقي ومعنى مجازي، هل أصل الوضع هو المعيار؟ فقد أبطله، لأن العرب استعملوا هذه الألفاظ في معاني كما بينت سابقا، استعملوها «في سياقها»، وهذا في اثبات المعاني للفظة الواحدة، وفي تعيين المعنى المراد.

وخلافه مع المتكلمين في كون السياق من يحدد المعنى، وكل لفظ له معنى في سياق غير الآخر، فلا نحمل معنى في سياق على معنى سياق، ليس محل النزاع هل اللفظة لها أكثر من معنى؟ بل الكل يقر بأن اللفظة الواحدة لها معاني، وكل هذه المعاني صحيحة، هل يسمونها مجازا؟ سموها اي شيء المهم الآن ما هو المعيار الذي يفرق بين هذه المعاني؟ معنى حقيقي ومعنى مجازي؟ لأنكم تفرقون بينها هذا كذا وهذا كذا، وتبنون عليها ان التأويل صرف من معنى راجح لمعنى مرجوح ، إن كان السياق بأنواعه هو المعيار، فلا يوجد صرف من راجح لمرجوح من الأساس، فلا يوجد معنى راجح (حقيقة) ومعنى (مرجوح) مجازي، بل السياق دل على المعنى المعين المحدد «نص» لكل لفظة وعين معناها، لأن كل سياق بقرائنه منفصلة او متصلة، مقيدة او مطلقة فالإطلاق قيد يعين المعنى ..

هنا يبطل ابن تيمية التقسيم الكلامي للحقيقة والمجاز، ويبطل المعايير الكلامية، ويجعل المعيار في تعيين وتحديد المعنى هو السياق.

1 - كما بينا **أنكر الوضع الأول..** ومن ثم ليس معيارا للتفريق بين المعاني للفظة الواحدة، وكون هناك معنى أول حقيقي ومعنى ثاني = مجاز، ومعنى ثالث مجاز آخر ..

2 – وبين بطلان كون «التبادر الذهني» معيار لتحديد وتعيين المعنى المراد..

التبادر للذهن ليس معيارا للتفريق بين معنى «حقيقي» ومعنى «مجازي»

إذ كل معنى مجازي له قرينة تدل عليه، والقرينة تجعل المعنى متبادرا للذهن..؟

مثال الإسد الحيوان المفترس = المتبادر للذهن الحيوان المفترس وهذا واضح ...

ولو اطلقنا وقلنا: الأسد أو أسدا، فالإطلاق قيد يبين المعنى ويوضحه ولا يتبادر للذهن إلا الحيوان المفترس

إيضا ...

وإذا قلنا: رأيت أسدا يمسك سيفا، فالمتبادر للذهن -بناء على القرينة - هو الرجل الشجاع ...

والمقصود ان معيار التبادر لا يفرق بين معنى حقيقي ومعنى آخر مجازي، بل الإطلاق والتقييد «سياق وقرائن» هم من يجعلوا المعنى متبادرا للذهن أصلا، فلا فرق ولا معيار للتبادر الذهني ...

بل معيار الحقيقة العلمية في التفريق بين المعاني هو السياق بأنواعه المختلفة .. فإذا كانت اللفظة الواحدة لها أكثر من معنى، الذي يحدد ويعين المعنى الواحد الذي لا يحتمل غيره هو السياق، وكل سياق يدل على معنى، ولا يمكن حمل معنى في سياق على معنى آخر في سياق آخر (كما فعل المتكلمون) وخالفوا الحقيقة العلمية والمعيار.

3 – بين بطلان «كثرة الاستعمال» هو معيار تحديد وتعيين المعنى..

يقول ابن القيم:" فإن قلتم: إنما جعلنا هذه أصلا لكثرتها في كلامهم ~ أي العرب ~ وهذه مستعارة لقلتها في كلامهم، قيل: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن كثيرا من الحقائق نادرة الاستعمال في كلامهم وهي الألفاظ الغريبة جدا التي لا يعرف معناها إلا الأفراد من أهل اللغة مع كونها حقائق.

وثانيها: أن كثيرا من المجازات عندكم قد غلب علي الحقيقة بحيث صارت مهجورة أو مغمورة، ولم يدل ذلك علي أن الغالب هو الحقيقة والمغلوب هو المجاز.

وثالثها: أن هذا لا يمكن ضبطه، فإن الكثرة والغلبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فيكثر عند هؤلاء ما يقل بل يعدم عند غيرهم، فما الذي يضبط به الكثرة الدالة علي الحقيقة والقلة الدالة علي المجاز..؟ ولن تجدوا لذلك ضابطا أصلا» المختصر ص٧٥٤

4 – وبين بطلان (اطراد الاستعمال السماعي والقياسي والاشتقاقي)..

يقول ابن القيم :" الوجه الحادي والعشرون: أنكم فرقتم بين الحقيقة والمجاز بالاطراد وعدمه، فقلتم يعرف المجاز (أو المعنى المؤول) بعد اطراده دون العكس، أي لا يكون الاطراد دليل الحقيقة، أو لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد، وعلي التقديرين فالعلامة يجب طردها ولا يجب عكسها. وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس، ونطالبكم قبل البيان بفساد الفرق بمعنى الاطراد الثابت للحقيقة والمنفي للمجاز، ما تعنون به أولا؟ فإن الاطراد نوعان: اطراد سماعي واطراد قياسي، فإن عنيتم الأول كان [معناه ما اطرد السماع باستعماله في معناه فهو حقيقة]، وما لم يطرد السماع باستعماله فهو مجاز، وهذا لا يفيد فرقا البتة، فإن كل مسموع فهو مطرد في موارد استعماله، وما لم يسمع فهو مطرد الترك، فليس في السماع مطرد الاستعمال وغير مطرده، وإن عنيتم الاطراد القياسي فاللغات لا تثبت قياسا، إذ يكون ذلك إنشاء واختراعا، ولو جاز للمتكلم أن يقيس علي المسموع ألفاظا يستعملها في خطابه نظما ونثرا لم يجز له أن يحمل كلام الله ورسوله صلي الله عليه وسلم وكلام العرب علي ما قاسه علي لغتهم، فإن هذا كذب ظاهر علي المتكلم بتلك الألفاظ أولا...» إلي آخر كلامه رحمه الله انظر المختصر ص٧٢٨ و ٧٢٩ و٧٣٠

ونحوها من المعايير .. ولكنه جعل **المعيار في تحديد المعنى هو السياق بأنواعه .**

وبناء على هذا المعيار «السياق» قرر شيئين:

الأول: لا يوجد شيء اسمه «ظاهر» محتمل لمعنى مرجوح من الأساس، بل هذا اصطلاح المعتزلة ومن تبعها على ذلك، قسموا المعاني إلى ظاهر في مقابل النص، وهذا غير صحيح، لا وجود مع معيار السياق إلا معنى واحد لا يحتمل غيره، معنى معين محدد، (وقد بينت في النقطة السابقة الموقف من المشترك اللفظي)

ولكنهم قسموا هذا التقسيم بناء على ان السياق الواحد يحتمل معنين أو أكثر من معنى، لأنهم يحملون معنى في سياق على معنى في سياق آخر، وهذا ما أنكره ابن تيمية وابن القيم عليهم لأنه مخالف للحقيقة اللغوية.

وأيضا تقسيم الظاهر إلى نوعين، ظاهر افرادي وظاهر تركيبي سياقي = هذا خطأ محض.

كما بينت أنكر شيء اسمه ظاهر يحتمل لمعنى اخر أصلا، لأن معيار تعيين وتحديد المعنى هو السياق، والسياق الواحد لا يكون فيه إلا معنى محدد معين (نص) وهكذا في السياق الآخر لا يوجد إلا معنى محدد معين.

الظاهر عند ابن تيمية، ليس هو المعنى الظاهر الراجح المحتمل، ولكن هو الظاهر من السياق وهو المعنى الذي عينه وحدده السياق ولا يحتمل غيره، سواء سياق حالي مقامي أو سياق لفظي، ولا وجود في الفكر التيمي لظاهر راجح محتمل.

ولأن السياق أنواع حالي مقامي، وسياق لفظي، غير التركيب الجملي، فاللفظة المفردة التي نخاطب بها مخاطبين، فهي ليست مجردة عن السياق حتى تكون في مقابل التركيب السياقي ..؟ ولكنها في سياق حالي مقامي، ما اسماه ابن تيمية «وسط التخاطب»

فما أسماه بعض طلبة العلم (ظاهر افرادي في مقابل التركيبي السياقي) لا يعرف معناه إلا بسياق أيضا وهو الإطلاق بحسب وسط التخاطب – كما سيأتي -، فلا سبيل لمعرفة المعنى عند العرب إلا بالسياق في كل حال، ومقابلة ظاهر افرادي لا علاقة له بالسياق أمام ظاهر تركيبي وهو السياقي، غير صحيح، وسبب خطأهم هو قول ابن تيمية:» فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق للعقل السليم منه من يفهم تلك اللغة ثم قد يكون ظهوره لمجرد الوضع أو بسياق الكلام»

والوضع الذي قصده ابن تيمية الوضع العرفي أو المقامي أو الحالي المعين للمعنى وهو نوع من أنواع السياق، وسيأتي ضرب أمثله له..

وبناء على ما سبق أنكر وجود لفظة مفردة مطلقة مجرده عن السياق والقرائن..

ولابد من التنبيه على أمر مهم، وهو ان الرازي مثلا أنكر أن يكون للفظ معنى خارج السياق في كتابه حول البلاغة، مع إنه يقول بالكلي الثابت في الخارج عند التحقيق.

والمقصود يجب التفريق بين من تكلم بموضوع المجاز والوضع الأول، وما نسب من وضع أول نسب لأهل اللغة. ومن يقول بوجود الكلي المطلق، وإلا جعلنا كل من يقول بالحقيقة والمجاز بناء على الاستعمال في الوضع الأول حقيقة و في غير الوضع الاول مجاز= أنه يقول بوجود المطلق الكلي في الخارج، وهذا غير

صحيح، والسؤال: هل يلزم من يقول بوجود الكلي المطلق القول بالمجاز.؟ الجواب: لا.

وإذا قيل: يلزمه، لأن القول بالكلي المطلق = لا يوجد مقيدات أوليه وهو الحقيقة عندهم، والمقيدات تأتي بالسياقات وهو المجاز.

قلت: هذا غير صحيح، لأن المطلق في المعاني ليس هو المطلق في الألفاظ..

1 - **المطلق اللفظي هو** ما جاء مطلق من الناحية اللفظية مثل الماء المطلق ومطلق الماء، الماء (أل) تدل على الاطلاق، وهو قيد وسط التخاطب الفقهي هو الماء فقط دون قيد ماء ورد ماء كذا، وقد تحدث به الفقهاء، ومثل مطلق الإيمان والإيمان المطلق، والإطلاق قيد وسط التخاطب العقدي «علماء العقيدة»

فلو قلنا «أسد" غير مقيد بأي لفظ في جملة أو سياق، هن كلمة السياق كلمة مجملة، 1 – السياق اللفظي 2 - والذي هو مضمر محذوف لجلائه أي السياق الحالي أو المقامي.

فكلمة "أسد" لوحدها الآن عندي وعند من أخاطبه لها معنى «وسط التخاطب بيننا» وهو سياق حالي مقامي.

ولو قلنا «الأسد» فقط، هذا اطلاق لفظي، أي هذه لفظة مجردة عن جملة، ولكنها ليست مقيدة عن سياق لفظي ««أل» وليست مقيدة عن سياق حالي في وسط التخاطب لها معنى عرفي بين المتخاطبين.

وهكذا رأيت أسدا، هذا سياق لفظي مضمر، نقول: رأيت أسدا في حديقة الحيوانات، ونقول: رأيت أسدا في قاعة ألعاب، ونقول: رأيت أسدا "عند الحديث على شجار بين الناس"، وكل له معنى بحسب المقام «وسط التخاطب الذي نتحدث فيه.

فإذا كنا نتحدث عن الأسد ونحن في حديقة الحيوان، فسيكون معناه هو الحيوان المفترس. هذا وسط التخاطب هو السياق الدال على كون الأسد هو الحيوان المفترس.

وإذا قلت رأيت أسدا، أثناء شجار بين الناس= هذا وسط التخاطب هو السياق الحالي المقامي الدال على كون الأسد هنا هو الرجل الشجاع..

إذا «رأيت اسدا" المضمر المحذوف "وسط التخاطب" أنه الحيوان المفترس، لكن من أين عرفنا وسط التخاطب كمقيد..؟

حسب أين وقع التخاطب..؟ في مصر، في الأردن، في رواية، في الفقه، في رؤية، في كتاب المياه، في كتاب الأطعمة، في حديقة الحيوان، في اثناء شجار مع بعض الناس.

فعرفنا ان رأت أسدا المقصود بها الحيوان المفترس بحسب أين وقع التخاطب = في حديقة الحيوان مثلا .

فلو قلنا: رأيت اسدا فقط لا غير كيف نعرف الوسط، فنقول: مع من كنت تتخاطب..؟

إذا كتبتها في مقال ما فبحسب المقال، على أي شيء كتبته...؟

رأيت أسدا ، «رأيت" هل الرؤية القلبية ام البصرية..؟، "اسدا" الحيوان المفترس

أم الرجب الشجاع ..؟، "رأيت اسدا" في رؤية أم في اليقظة..؟ فكل هذا بحسب وسط التخاطب ..

2 - والمطلق في المعاني والمدركات هو ما دل على الماهية من حيث هي هي من غير قيد وحدة ولا كثر

والمقصود عندما نتحدث **عن دلالة اللفظة عند الإطلاق، أي غير مقيدة لفظا بجملة ظاهرة أو سياق، وبينا ان كلمة سياق مجملة وبينا معانيها ..**

وقد أتيت بأمثلة على السياق بأنواعه، لفظي، محذوف مضمر= الحالي المقامي الذي يفهم معناه بحسب وسط التخاطب – كما بينت بأمثلة- لأن كثير من المعاصرين أخطأوا في فهم كلام ابن تيمية وابن القيم، في حديثهم عن اللفظة المفردة المجردة عن القيد والتركيب، حيث يقول ابن القيم: «.. إن **اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيبا إسناديا يصح السكوت عليه**، وحينئذ **فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به، فيتبادر منه في هذا التركيب ، ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير**" انظر مختصر الصواعق ص 719 .

هنا يتحدث ابن القيم عن أمرين وليس أمرا واحدا، الأمر الأول: القيد، الأمر الثاني: التركيب، ومعلوم ان الإطلاق قيد، وخاصة في وسط التخاطب، أي عندما نخاطب مخاطبين معينين، فهم يتخاطبون فيما بينهم بلفظ مستعمل في معنى مفهوم عندهم، بحسب أين وقع التخاطب.

أما التركيب فهو محل النزاع مع المتكلمين، وخاصة فيما يتعلق بالصفات الإلهية، لأن القرآن لم يأت إلا في تركيب، لذا أكثر ابن القيم من مناقشة المتكلمين في التركيب، وحملهم معنى في سياق على معنى آخر في سياق آخر.

ويقول أيضا: « ..**اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل علي مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، فقولك: تراب، ماء، حجر، رجل، بمنزلة قولك: طّق غاق ونحوهما من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ولا يصير كلاما إلا إذا اقترن به ما يبين المراد..**" المختصر ص724

ثم مثل لهذا قائلا: «.. **لفظ (يد) بمنزلة صوت ينعق به لا يفيد شيئا البتة حتي تقيده بما يدل علي المراد منه**، ومع التقييد بما يدل علي المراد لا يتبادر سواه، فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلي الفهم، **وكذلك لفظة «أسد» لا تفيد شيئا ولا يعلم مراد المتكلم به حتي إذا قال: زيد أسد، ورأيت أسدا يصلي، أو فلان افترسه الأسد فأكله، أو الأسد ملك الوحوش ونحو ذلك** – علم المراد به في كلام المتكلم وتبادر في كل موضع إلي ذهن السامع بحسب ذلك التركيب والتقييد، فلا يتبادر من قولك: رأيت أسدا يصلي إلا الرجل الشجاع، فلزم أن يكون حقيقة...» انظر مختصر الصواعق ص ٧٢٠.

وقد بين ابن القيم مرادة بمعنى اللفظة المفردة المطلقة المجردة عن القرائن قائلا:».. **ولا يعرف تجرد هذه الألفاظ عن الاستعمال، بل تجردها عن الاستعمال محال وهو كتجرد الحركة عن المتحرك، نعم إنما تتجرد في الذهن وهي حينئذ ليست ألفاظا وإنما هي تقدر ألفاظا لا حكم لها**، وثبوتها في الرسم مسبوق بالنطق بها، فإن الخط يستلزم اللفظ من غير عكس..." انظر مختصر الصواعق ص٧٠٣

ويقول ابن تيمية: « ... ما يدعيه هؤلاء من **اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يوجد إلا مقدرا في الأذهان، لا موجودا في الكلام المستعمل ..وانما المقصود هنا الاطلاق اللفظي، وهو أن يتكلم باللفظ مطلقا عن كل قيد، وهذا لا وجود له**، وحينئذ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بصفه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الاطلاق ...» انظر الايمان ص١٠١ -١٠٢٢

وقد شرحت الإطلاق اللفظي، وبيان أنواعه مطلقا عن الجملة وعن السياق بأنواعه..

فعندما يمثل ابن القيم أو ابن تيمية بكلمة (يد) فهو يقصد كونها مجردة مطلقة عن أي قرينة حالية ولفظية، جملة، وسياق بأنواعه السابق بيانها، المراد بها مجرد تقدير ذهني، وتقدر لفظ لا حكم له ولا حقيقة له من الأساس ...

وقد مثل بعض طلبة العلم بمثال يوضح من خلاله مراد ابن القيم، لو قال كلمة (عين) في مسابقة لمخاطبين، أنهم لن يفهموا منها معنى، وهذا مثال غير صحيح، لأنه يتحدث مع مخاطبين لهم وضع عرفي أو معنى متبادر لهم من لفظ «العين أو عين» وهو العين الباصرة (وهو ما يسميه بعضهم الملابسة) فهذا سياق حالي مقامي (وسط التخاطب)، وهذا ما صرح به ابن تيمية، ليس هو مطلق ولا مجرد على القرينة والسياق...

الثاني: نفي التأويل بمعنى صرف اللفظ من راجح إلى مرجوح تماما، وقد أخطأ - كما بينا - من قال من المشايخ المعاصرين بالتأويل بمعنى صرف اللفظ من راجح إلى مرجوح لدليل من الوحي ... هذا الكلام غير صحيح..

إذ ليس دفاع ابن تيمية هو الحديث عن الصفات الإلهية من الأساس، بل يدافع عن حقائق علمية ولغوية ...

هذه بعض النقاط باختصار شديد جدا، وقع في كثير منها سوء تصور لكثير من المعاصرين، ولعلي أفصل ما اختصرته في مقام آخر بإذن الله..

سنة الوضوء ثلاثًا تنقُض دين الشيعة الإمامية (الرافضة)

الشيخ
عبدالله
الخليفي

أجمع المسلمون السنة ومعهم الزيدية والإباضية على استحباب الوضوء ثلاثًا ثلاثًا، إلا في الرأس يتوضأ مرة (ومن الناس من يثلّث في الرأس، ولكن الكلام على القدر المتفق عليه).

ورووا في ذلك أحاديث كثيرة جدًّا سيأتي تفصيلها وأنها تبلغ حد التواتر.

وخالَف في ذلك الشيعة الإمامية، والمشهور من فتاوى المراجع المعاصرين عندهم أن من غسل يده اليسرى ثلاثًا بطل وضوءُه وبالتالي صلاته، وجمهرة علمائهم على مرِّ العصور على إبطال الوضوء بالتثليث.

وما رووا حديثًا واحدًا متصلًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى كما روى بقية الناس عنه التثليث، وإنما عمدة الذي عندهم روايات عن جعفر الصادق، وهي روايات متضاربة (ظاهريًا)، لذا اختلفوا هل تستحب التثنية أم لا، وجمهور المتأخرين على استحباب التثنية، مع ورود روايات في ذمها وأخرى في مدحها.

وكل هذه الروايات التي خرقوا بها إجماع أهل الملة مدارها على ثلاثة رجال:
١- محمد بن يعقوب الكليني، صاحب "الكافي"، المتوفى عام ٤٢٣.
٢- ابن بابويه القمي، المتوفى عام ١٨٣، صاحب "من لا يحضره الفقيه".
٣- أبو جعفر الطوسي، صاحب "الاستبصار"، المولود بعد وفاة هذين الرجلين!

إذا سقطت عدالة أو ضبط هؤلاء الثلاثة فقط؛ سقطت جميع الروايات التي خرقوا بها إجماع أهل الملة. فكم واحد يقف أمام هؤلاء الثلاثة؟

قال الترمذي في جامعه 44 - **حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن أبي حية، عن علي، «أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ثلاثا ثلاثا»، وفي الباب عن عثمان، وعائشة، والربيع، وابن عمر، وأبي أمامة، وأبي رافع، وعبد الله بن عمرو، ومعاوية، وأبي هريرة، وجابر، وعبد الله بن زيد، وأبي. حديث علي أحسن شيء في هذا الباب وأصح. والعمل على هذا عند عامة أهل العلم: أن الوضوء يجزئ مرة مرة، ومرتين أفضل، وأفضله ثلاث، وليس بعده شيء. وقال ابن المبارك: «لا آمن إذا زاد في الوضوء على الثلاث أن يأثم»، وقال أحمد، وإسحاق: «لا يزيد على الثلاث إلا رجل مبتلى».**

أقول: هنا الترمذي عدَّ ثلاثة عشر صحابيًّا، كل صحابي روى عنه واحد أو أكثر في طبقة عثمان، فعثمان مثلًا تواتر عنه الخبر فرواه عنه ما يزيد على خمسة.

فعندنا ثلاثة عشر في طبقة الصحابة وما يزيد على العشرين في طبقة التابعين. وأكثر منهم في طبقة أتباع التابعين.

وهكذا نمشي في السند حتى نصل إلى طبقة الكليني والصدوق، وسيكون فيها العشرات ممن لا يُحصرون إلا بكلفة رووا هذه الأخبار بأسانيدهم المتصلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه الأخبار مبثوثة في الصحاح والمسانيد والسنن وعامة الكتب مع آثار عن الصحابة والتابعين، كلها تحثُّ على التثليث، وإجماع قديم على مشروعيته. ومن أراد الوقوف على كل الروايات التي أشار إليها الترمذي ليراجع كتاب "نزهة الألباب في قول الترمذي وفِي الباب" لحسن الوائلي، إذ تتبَّع هذه الأخبار وخرَّجها خبرًا خبرًا من عشرات المصادر الحديثية.

وهذا أبو دَاوُدَ في سننه ذكر الروايات الصحيحة والمحتملة عنده، فكان الأمر كما يلي:

حديث التثليث بالوضوء:
رُوي من طريق عدد من الصحابة:
١- عثمان بن عفان
ورواه عنه جمع:
أ- حمران
ب- ابن أبي مليكة
ج- أبو علقمة
د- شقيق بن سلمة

٢- علي بن أبي طالب
ورواه عنه:
أ- عبد خير
ب- زر بن حبيش
ج- عبد الرحمن بن أبي ليلى
د- أبو حية
هـ- عبد الله بن عباس

٣- عبد الله بن زيد المازني
٤- المقدام بن معدي الكندي
٥- معاوية بن أبي سفيان
٦- الربيع بنت معوذ
٧- عبد الله بن عمرو بن العاص

والترمذي زاد عليه، وما من أحد صنَّف كأصحاب الصحيح أو المسانيد أو السنن أو المعاجم إلا وذَكَر طرفًا من هذه الأخبار.

والآن مع عدة أسئلة خانقة للإمامية:

أولًا: كيف يمكن الطعن في عدالة وضبط عشرات الرواة في مختلف البلدان لأجل ثلاثة متأخرين من شيوخ الشيعة؟

ثانيًا: إذا جاز أن يكون هذا الخبر (خبر التثليث) كذبًا على رسول الله مع هذه الطرق الكثيرة جدًّا، فكيف يوثق بالرواية بعد ذلك؟ وما هو حد التواتر؟

ثالثًا: إذا جاز أن يَكذب كل هؤلاء على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أفلا يجوز أن يكذب شيوخ الشيعة وهم أقل عدةً وعتادًا ورواياتهم أكثر تضاربًا على جعفر بن محمد؟

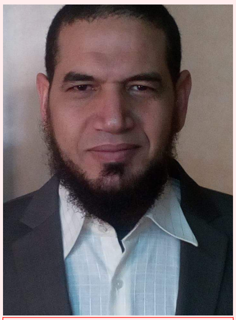
رابعًا: لو فرضنا أن جعفر بن محمد قال هذا وأنكر التثليث، فهو محجوج بالروايات المتواترة، فيكون هذا دليلًا على عدم عصمته، فمن عارض المتواتر فقد أسقط نفسه، لأنه إن جاز الكذب على المعصوم الأعظم بهذه الطريقة، فالكذب على الصادق أولى، وإذا ثبتت هداية الفئة التي لا تؤمن بالعصمة فما فائدتها إذن؟

خامسًا: عامة فضائل أهل البيت ومظلومياتهم التي يؤمن بها الشيعة لا تُقارن بقوَّة حديث التثليث في الوضوء، فإذا أسقطوا الرواية في شيء مثل هذا فإنه يلزمهم إسقاط كل ما يعتمدونه من روايات. فتأمَّل كيف أن سنة في الوضوء تفتح بابًا لنقض دينهم من أساسه، وقِسْ على هذا الكثير من الأبواب في الأحكام.

وتأمَّل كيف أن هذا ليس بحثًا كلاميًّا أو سياسيًّا حتى يتذمَّر التوافقيون منه، بل هو بحث في الصلاة وفي كون القوم يقولون بإبطال الوضوء الأفضل عند عامة المسلمين.

وسيأتيك منكر السنة يتذمَّر من خلاف السنة والشيعة، ولكنه لن يستطيع الفصل في هذا الخلاف، وكان أهون عليه أن يقبل المتواتر الذي عليه الإجماع القديم ويطرح الشاذ الذي بعض رواته قائلون بتحريف القرآن، بدلًا من أن ينكِر على الجميع ثم يأتي بقول ثالث خلاف أقوال الجميع، ولعل منكري السنة سيُنكرون التثنية والتثليث لعدم ورودهما في القرآن، ولكن ما تواتر ويقطع به جميع الناس سنة وشيعة أن الرسول صلى الله عليه وسلم زاد على المرة.

مفهوم الحرية في الإسلام ومفهومها في الفكر الغربي



د. علي الروبي

توطئة:

لا ريب أن توقان الإنسان، أيّاً كان جنسه أو لونه أو أرضه أو معتقده، لأن يكون حرّاً في أفعاله، مختاراً لها، لا يقسره أحدٌ على تركها أو فعلها إلا رغبته الداخلية – ليُعدّ دليلاً على أن حب الحرية شيء مركوز في طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، وكما يقول الشيخ محمد الغزالي: " ”الحرية صدى الفطرة ومعنى الحياة، يشب المرء من نعومته وهو يحس بأن كل ذرة من كيانه تنشدها وتهفو إليها، وكما خلقت العين للبصر، والأذن للسمع، وكما خلق لكل جارحة أو حاسة وظيفتها التي تعتبر امتدادا لوجودها واعترافا بعملها!.. كذلك خلق الإنسان ليعز لا ليذل، وليكرم لا ليهون، وليفكر بعقله، ويهوى بقلبه، ويسعى بقدمه، ويكدح بيده. لا يشعر وهو يباشر ذلك كله بسلطان أعلى يتحكم في حركاته وسكناته إلا الله الفرد الصمد، ربه، ورب الناس أجمعين“ [1].

”فقد سوى الفكر الإسلامي بين الحرية والتحرير من جهة وبين الحياة والإحياء من جهة ثانية؛ لأن الرق والعبودية موت ومموات» [2].

ففي تفسير قوله تعالى: {وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (سورة النساء. الآية ٢٩). قيل:“ لما أخرج نفسا مؤمنة عن جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها ”[3].

والحق في الحرية هو حقٌّ لكل إنسان، وهو كحقه في الحياة، والاعتداء على حرية الإنسان بغير وجه حق كالاعتداء على حياته سواء بسواء؛ فالإنسان: « إنما هو إنسان ما دام يتمتع بالحرية، فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمتعدي عليه في شيء من حريته كالمتعدي عليه في شيء من حياته“ [4].

إن هدر حرية الإنسان يعطل طاقته وإنتاجه وإبداعه ويترتب عليه إخفاق الشخص على المستوى الفردي، وإخفاق الأمة على المستوى الجماعي؛ فبيئة لا حرية فيها بيئة لا إبداع فيها ولا إنتاج فيها؛ فالحرية هي البيئة المفجرة لكل الأخلاق الإيجابية في المجتمعات، كما أنها هي المحفّزة لظهور القدرات الإنتاجية، فهي الطريق المختصر للنهضة والارتقاء [5].

لكن مفهوم الحرية في الإسلام مغاير لمفهومها في الفكر الغربي، وهناك تباين كبير بين نظرة الإسلام للحرية ونظرة الفكر الغربي لها.

ويتمثل ذلكم في التباين في ثلاثة أمور رئيسة

الأول: المرجعية

تصورات الإنسان لحقوقه وواجباته وحريته إنما هي فرع عن تصوره لقضية الوجود ولمنزلة الإنسان في هذا الكون وللغاية من وجوده فيه[6]، ولهذا اختلفت مرجعية الحرية وغيرها من حقوق الإنسان في المنظور الغربي عنها في المنظور الإسلامي.

أما مرجعية الحرية في الفكر الغربي فمردها إلى نظرية « الحق الطبيعي»[7]؛ حيث تعد هذه النظرية هي الأساس لكل حقوق الإنسان من المنظور الغربي، ووفَق هذه النظرية فهناك « حقوق ثابتة للإنسان الفرد بصفته إنساناً وعلى واضع القوانين وصاحب السلطة أن يراعيها؛ لأنها فوق أي قانون وسلطة» [8].

إن مفهوم الحرية وغيره من حقوق الإنسان نشأ وتكامل في بيئات فكرية ترفض الخضوع لأي سلطة أو مرجعية عليا سوى مرجعية « العقل» أو « التجريب» وترى في تعاليم الدين الخرافة والجهل، وتقدّس «الإنسانية» لا « الإله»[9].

" والفكرة المحورية التي يتمركز حولها العقل الغربي بكل منتوجاته الفكرية والسياسية والاجتماعية هي فكرة الانقطاع عن الله والتمرد عليه، والتوجه إلى البديل الإنساني والارتكاز على ما ينتجه عقله» [10].

إذن قوام فكرة الحرية في التصور الغربي على انسلاخ الإنسان من الخضوع إلى مرجعية إلهية غيبية، تحدد له الصواب والخطأ والحلال والحرام، بل يجعل مناط ذلك قناعاته الذاتية أو المجتمعية، ويكون الضابط لحدود تلك الحرية عدم إضرارها بحريات الآخرين.

وقد أصاب بعض الباحثين كبدَ الحقيقة حين قال: « أن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية، والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان»[11] [12].

أما **مفهوم الحرية في الإسلام** فقائم على تصور الإنسان المسلم لطبيعة الوجود وحقيقة هذا الكون، وأن له ربّاً خالقاً ومالكاً ومدبراً، وهو أعلم بمخلوقاته، وأنه هو المشرع الأعلى؛ لأنه سبحانه كما يملك الخلق يملك الأمر، وأن الإنسان مستخلف على عمارة الأرض وَفق منهج الله تعالى[13].

فالمرجعية في مفهوم الحرية وسائر المفاهيم إلى الوحي الإلهي والشريعة الإسلامية، فحقوق الإنسان وواجباته لا بد أن تُستمد من الشريعة الإسلامية التي تحدد تلك الحقوق والواجبات، فهي المصدر الرئيس لها.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: « ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقًّا له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقًّا لذلك بحكم الأصل»[14].

7- الحق الطبيعي: " هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان".

والمقصود بذلك مجموعة الحقوق التي يكتسبها الفرد بالطبيعة؛ أي أنها هبة طبيعية لكل فرد من الجنس البشري، لا تنزع من الشخص والشعوب وتلتصق بالإنسان، ومن حقّه أن يعيها كوعيه حريته وكرامته الإنسانية؛ في حين يجب على المجتمع وسلطاته أن تُؤمِّن الشروط على مختلف الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية؛ لجعل ممارستها وصيانتها أمرًا ممكنًا، ومحاربة الحواجز التي تحول دونها أو تنتهك حرمتها.

انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (1 / 484)، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982م.

8- من أصول الفكر السياسي الإسلامي، الدكتور محمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية -1404 1983، ص 91.

9- انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، للدكتور محمد البهي، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة الثالثة 1961، ص 271.

10- فضاءات الحرية للعميري ص 67.

11- مفهوم الحرية لعبد الله العروي، ص 71.

12- يرى بعض المفكرين أنه لم يعد اليوم للغرب مرجعية في قضية الحريات والحقوق إلا مرجعية موازين، لا مرجعية إلهية ولا مرجعية الحق الطبيعي. يقول الشيخ راشد الغنوشي:

"...والنتيجة أن المحدد الأساسي بل الوحيد للحريات والحقوق، لا الله ولا الطبيعة الإنسانيّة ولا الحق الأزلي ـ كما ذكره «انفلز» ـ وأنّه هو إله آخر يسمى موازين القوى.. القوة والسيطرة، الصراع.. ذلك معبود الغرب ومصدر قيمه"

13- انظر الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي، ص 39

14- الموافقات (3/ 104).

ولهذا فإن الحقوق في الإسلام عبارة عن «منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، فلا يوجد حق شرعي من غير دليل يدل عليه، فمنشأ الحق هو الله تعالى؛ إذ لا حاكم غيره، ولا تشريع سوى ما شرعه. وليس الحق في الإسلام طبيعياً مصدره الطبيعة أو العقل البشري"[15].

وليست تلك الحقوق حقوقاً للإنسان على الله، بل هي منح من الله تعالى للإنسان؛ إذْ أنه « ليس ثمة حق على الله إلا ما أحقه الله على نفسه، وهذه الحقوق وإن لم تكن واجبة على الله تعالى، إلا أنها موافقة لحكمته ورحمته بالإنسان، فجاءت محققة لمصالحه في الدارين»[16].

وكون تلك الحقوق والحريات في التصور الإسلامي منحاً إلهية يكسبها صفة القداسة، كما يكسبها ضمانة من التسلط البشري عليها بالسلب أو التعطيل أو المصادرة من قبل البشر حكاماً كانوا أم محكومين إلا في ظل استباحة صريحة لشريعة الله تعالى[17].

والخلاصة أن التصور الإسلامي لقضية الحرية نابع من ارتباط كل قيمة من القيم وكل حق من الحقوق وكل واجب من الواجبات بمصدر واحد رئيس هو خالق الإنسان وخالق ذلك الكون كله، وأن الإنسان كما يستمد وجوده من وجود خالقه وهو الله تعالى؛ فكذلك يستمد منهجه في الحياة من وحي الله تعالى، فيلتزم بشريعته في التحليل والتحريم والصواب والخطأ [18].

وهذا بخلاف الحقوق الحريات في الغرب فهي مرتبطة بصراع الشعوب ضد طغيان رجال الكنيسة وتسلط الملوك والأمراء، فحارب الفلاسفة والمفكرون لانتزاع تلك الحقوق، لذا فالغرب يرى أن الإنسان: « هو الذي منح نفسه هذه الحقوق، وحارب من أجل إقرارها، فهي ثمرة التجربة وحدها؛ ولهذا فحقوق الإنسان، بالمعنى الغربي للكلمة، هي علاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، ولكن بالمعنى الإسلامي هي علاقة الإنسان بالله بالإضافة إلى علاقته بالمجتمع والدولة، وممارستها هي -أولًا وقبل كل شيء- استجابة لله ولرسوله، فهي جزء من عقيدة المسلم، أو هي من صلب عقيدته، كما أنها نوع من العبادة التي يترتب عليها الثواب في الفعل والعقاب في الامتناع. فليست حقوق الإنسان -كما يقدمها الغرب اليوم، ويريد أن يفرضها على بقية حضارات العالم- إلا مجرد قراءة علمانية لما أقرته الرسالات " [19].

الثاني : مكانة صاحب الحرية

منزلة صاحب الحرية، وهو « الإنسان»، في الفكر الغربي مغايرة بالكلية لمنزلته في الإسلام، ففي الإسلام وإن وجدنا الإنسان هو الكائن المكرّم بين الكائنات، كما قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ } سورة الإسراء: الآية ٧٠ ، إلا أنه لا يخرج بذلك التكريم عند دائرة العبودية لله، فالإنسان مخلوق من مخلوقات الله تعالى، خلقه الله لعبادته، كما قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} سورة الذاريات: الآية 65، وابتلاه خالقه بحمل أمانة التكليف من الأمر والنهي، فإن أطاع أثابه الله وكافأه

15- الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر - سوريَّة – دمشق، (4/ 366) .

16- موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، أ.د مروان إبراهيم القيسي ج1/ ص 36.

17- انظر: حرية الرأي في الإسلام، مقاربة في التصور والمنهجية، ص 40، للدكتور محمد عبد الفتاح الخطيب، كتاب الأمة العدد 122، ذو القعدة 1428، السنة 27.

18- انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 43.

19- حرية الرأي في الإسلام، مقاربة في التصور والمنهجية، ص39، مرجع سابق.

بالجنة وإن عصى عاقبه الله وجازاه بدخول النار.

وقد جعل الله تعالى الإنسان خليفة له في الأرض، كما جاء في قوله تعالى: {**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**} سورة البقرة : الآية ٣٠، ومقتضى ذلك أن دور الإنسان في الأرض هو» أن يكون قائما مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها"[20].

فالإنسان في التصور الإسلامي إنما يستمد مفاهيمه حول قيم الحق والعدل وتصوراته عن الحقوق والحريات والواجبات من مشكاة الوحي الإلهي الذي أنزله مَن استخلفه في الأرض، ذلك أنّ: " خلافة الإنسان في الأرض ليست خلافة مطلقة، بل هي خلافة اقتدائية بالله تعالى، غايتها: تحقيق مقصد العبادة في الأرض» وفق مراد الله وحده في أمره ونهيه، في جميع الأمور دقيقها وجليلها؛ ومن ثم فإن صفاته تعالى من: العدل، والعلم، والقدرة، والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبارين.... وكذلك أمره سبحانه في فهم مقاصد الحياة وفقه حركتها ومحرِّكاتها، وإقامة الحق والعدل ونصرة المستضعفين في الأرض، وبث التوحيد وإخضاع كل سعي في الحياة لما يوجبه. كل ذلك قيم تتحكم في مجتمع الخلافة، وأهداف للإنسان الخليفة، ينبغي له تحقيقها، وأن يخضع لها في تعامله مع الخالق، وفي تعامله مع الخلق"[21].

وعطفاً على ذلك فالإنسان في التصور الإسلامي ليس حراً من جميع الوجوه، بل هو عبدٌ مربوب لخالقه، مكلف بأن يعبد الله مؤتمراً بما أمر ومنتهياً عما نهى، كما قال تعالى {**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى**} (سورة القيامة: الآية ٣٦)، قال ابن كثير: « أي ليس يترك في هذه الدنيا مهملا لا يؤمر ولا ينهى، ولا يترك في قبره سدى لا يبعث، بل هو مأمور منهي في الدنيا محشور إلى الله في الدار الآخرة" [22].

وعلى هذا فالإنسان الذي هو خليفة الله ليس له أن يعمل في أرض الله وملكه إلا بمقتضى منهج الله ووحيه، وإلا كان عمله إفساداً وإن ظنه إصلاحاً.

"فالإنسان، في تحريكه للحياة، ليس مخوَّلاً أن يتحرك فيها بهواه، الذي كثيراً ما يجمح إلى الفساد، أو باجتهاد منفصل عن توجيه الله الذي استخلفه واسترعاه، بل يكون في كل منشط مادي أو معنوي متجهاً إلى الله تعالى، يستجلي مراده ويتحراه، ويبتغي مرضاته، ويَجِدُّ في الفوز بها. وبهذا المعنى تكون حركة الإنسان على الأرض، في كل اتجاهاتها الفردية والجماعية، المادية والمعنوية، حركة عبادة لله تعالى" [23].

أما الإنسان في الفلسفات الغربية – لا سيما الحديث منها- فليس عبداً مأموراً خاضعاً لخالق الكون وإلهه، بل هو بمثابة إله هذا الكون، إنه الإنسان الذي لا يؤمن بمرجعيات غيبية، بل يرى أنه لا بد أن تكون ذاته هي المرجعية، إنه الإنسان المتمحور حول ذاته الفردية ولذاتها الفردية، يقدسها وينطلق منها ويتحاكم إليها [24].

إن « المبدأ الأساسي الذي قامت عليه الحياة الأوروبية المعاصرة هو عبادة الهوى وتحكيمه من دون

20- الموافقات (3/ 25)

21- قيم الإسلام الحضارية ص 37، محمد عبد الفتاح الخطيب، كتاب الأمة العدد 139(رمضان 1431)، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية – قطر.

22- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م، (8/ 291).

23- قيم الإسلام الحضارية ص 37، مرجع سابق

24- انظر قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، الدكتور عبد الوهاب المسيري، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية2010، ص 4- 5.

الله، فالإنسان المعاصر الذي شب عن الطوق واستغنى عن الإله لم يعد بحاجة إلى الرجوع إليه"[25].

لقد نادت بعض الفلسفات الغربية أولا بتحييد دور الإله وتهمشيه وانسحابه من التأثير على حياة الإنسان ثم نادت صراحة بإعلان « موت الإله» واختفاء المرجعية العليا للأخلاق والقيم والحق والباطل .[26]

وزعمت تلك الفلسفات أن الإنسان هو الذي يضع مقاييس الحق والخير والجمال؛ فهو صانع وجوده وربّ أفعاله ([27])، وما الإنسان إلا ما يصنع نفسه، وما يريد لنفسه، وما يتصور نفسه بعد الوجود، وهو وحده خالقُ قيمه، ومعاييره تلك ([28]).

والإنسان في نظرهم: « يستطيع أن يصنع ذاته وكيانه بإرادته ويتولى خلق أعماله وتحديد صفاته وماهيته باختياره الحر دون ارتباط بخالق أو بقيم خارجة عن إرادته، وعليه أن يختار القيم التي تنظم حياته"[29].

وكمثالٍ يبالغ فيلسوف الوجودية "سارتر" في تعظيم وجود الإنسان وحريته وكينونته وجعل ذلك دليلا علٍ انتفاء وجود الإله، « فيرى أن قوله: "إن الإنسان حر" مرادف لقوله: "إن الله غير موجود". لأن وجود الإنسان لا يخضع لماهية أو طبيعة محددة، بل هو إمكان مستمر على الإنسان أن يحققه، فليس هناك «طبيعة بشرية» فرضت من الأزل، وليس هناك «تعريف» ثابت للإنسان كيف ينبغي أن يكون. بل أن الإنسان يوجد أولاً، ثمّ يظل يخلق ماهيته، بما يختار لنفسه من شعور، فليس الإنسان إلا ما يختار لنفسه أن يكون" [30].

إن الإنسان بذلك التصور الذي تراه به الفلسفات الغربية كائن متمرد على خالقه، منكر لوجوده، وإن لم يكن منكراً لوجوده فإنه جاعل وجوده بلا قيمة عنده ولا دور في حياته، فلا يأتمر بأوامره ولا ينزجر عن نواهيه، فإذا تناول قضية الحرية فكيف سيكون تصورها عنده؟ وإلى أي حدٍّ سيكون سقفُها لديه؟ وإلى أي مدى يمكن أن يتلاقى تصوره لها مع تصورٍ مسلمٍ يؤمن بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد – صلى الله عليه وسلم- رسولا، ويقرأ في كتاب ربه تعالى: {**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**} سورة الأحزاب: الآية ٦٣.

ألا أن الهوة لسحيقةٌ والبون لشاسعٌ بين مفهوم الحرية في التصور الغربي وبين مفهومها في التصور الإسلامي.

الثالث: حدود الحرية

إذا اتضح بما تقدم ذكره في المحورين السابقين من تباين مرجعية الحرية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي، وكذا في النظرة لمنزلة الإنسان ودوره في التصور الغربي والتصور الإسلامي- فمن الطبيعي أيضاً أن يتباين سقف الحرية وحدودها في كلا التصورين.

25- العلمانية -نشأتها وتطورها، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة (1/ 420)

26- انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق- القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، (1/ -204 205)

27- انظر: منزلة الإنسان ووجوده في المذاهب المعاصرة، 75، (دراسة نقدية في ضوء الإسلام)، محمد عطا أبو سمعان، دراسة ماجستير في كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية بغزة، 1432هـ، 2011 م..

28- انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص: 457) يوسف بطرس كرم، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة: الخامسة، ومنزلة الإنسان ووجوده في المذاهب المعاصرة، 76.

29- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة 1/169

30- كواشف زيوف (ص: 364)، عبد الرحمن حَبَنَّكَة الميداني ، دار القلم، دمشق، الطبعة: الثانية، 1412 هـ - 1991 م.

والطرح الغربي وإن كان قد أطلق العنان لحرية الإنسان إلا أنه قد جعل لها حداً لكيلا تخرج إلى حالة الفوضى التي لا يمكن استقرار حياة أفراد المجتمع معها؛ إذْ من المتفق عليه أن الحرية المطلقة تؤدي إلى الفوضى.

وقد اتفقت الأطروحات الغربية على جعل الإضرار بالآخرين أو مخالفة القانون سقفاً تنتهي عنده حرية الفرد [(31)].

وفي توضيح ذلك يقول الفيلسوف الشهير جون ستيورات مل:

" أن الجزء الوحيد من سلوك أي فرد، والذي يطيع فيه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالآخرين. أما في الجزء الذي يخصه هو فقط، فإن استقلاله مطلق بحق... أن الفرد سيد على نفسه، وعلى جسده، وعقله"[(32)].

ويقول أيضاً:

" الحرية الوحيدة التي تستحق الاسم هي تلك القائلة بسعينا وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة، طالما كنا لا نحاول أن نحرم الآخرين من حريتهم أو نعرقل جهودهم في الحصول عليها»[(33)].

وفي المادة التاسعة والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

"يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي" [(34)].

وهكذا يظهر بجلاء أن الحرية في المفهوم الغربي سقفها يتعلق بجانب واحد، وهو الجانب الإنساني، فحيثما كان الفعل الشخصي فيه ضرر على إنسان آخر أو خرقٌ للقانون الذي وضعه المجتمع للحفاظ على النظام العام- فهنا تتوقف الحرية الشخصية. أما لو كان الفعل ليس فيه اعتداء على الآخرين؛ فلا ضير في الإتيان به، حتى وإن كان انتهاك لما حرّمه الله تعالى؛ فلا بأس بالزنى أن كان عن تراضٍ بين الطرفين، ولا بأس بشرب الخمر ولعب الميسر وأكل الربا وسائر الذنوب المتعلقة بحق الله تعالى وليس فيها اعتداء على طرف آخر، أو فيها اعتداء لكن الطرف الآخر يوافق على ذلكم الاعتداء، بل لا ضير عندهم في أن يكفر الإنسان بالله ويدعو غيره إلى ذلكم الكفر!

وقد نّبه بعض المؤرخين المسلمين الذين عاصروا فورة انتشار مضامين الحرية في الغرب، فقال:

" واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسا. أما إسقاطها لحقوق الله فإن الله تعالى أوجب على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر وعلى الزاني طائعا حدودا معلومة. والحرية تقتضي إسقاط ذلك كما لا يخفى. وأما إسقاطها لحقوق الوالدين فلأنهم خذلهم الله يقولون أن الولد الحدث إذا وصل إلى حد البلوغ والبنت البكر إذا بلغت سن العشرين مثلا يفعلان بأنفسهما ما شاءا ولا كلام للوالدين فضلا عن الأقارب فضلا عن الحاكم. ونحن نعلم أن الأب يسخطه ما يرى من ولده أو بنته من

31- فقه الحرية ص 37، مرجع سابق، والحرية لحورية الخطيب ص 17، مرجع سابق.

32- عن الحرية، جون استيوارت مل،ترجمة هيثم كامل الزبيدي، ص 15.

33- المرجع السابق ص 19.

34- موقع الأمم المتحدة على الشبكة العنكبوتية: http://www.ohchr.org/AR/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=arz.

الأمور التي تهتك المروءة وتزري بالعرض سيما إذا كان من ذوي البيوتات فارتكاب ذلك على عينه مع منعه من الكلام فيه موجب للعقوق ومسقط لحقه من البرور. وأما إسقاطها لحقوق الإنسانية فإن الله تعالى لما خلق الإنسان كرمه وشرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل وبذلك تميز عما عداه من الحيوان وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر عنه الطبع وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنى وغير ذلك أن شاء لأنه مالك أمر نفسه فلا يلزم أن يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمة"[35].

أما حدود الحرية في الإسلام وسقفها فهي الشريعة وما جاءت به من أوامر ونواه، فكل ما أمر الله به فعلى المسلم أن يفعله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وكل ما نهى الله عنه فعليه أن يجتنبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وليس له الحرية في ترك المأمور أو فعل المحظور وإلا كان آثماً مستحقاً للعقاب في الآخرة.

فالخضوع لله تعالى والاستسلام له من أبجديات الإيمان بالله تعالى، وهو أساس الإسلام؛ إذْ» الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وإذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغيران"[36].

ولا يكون المرء مسلماً حتى يكون خاضعاً لأمور الله تعالى ونواهيه، منقاداً لها، فإنّ « »لفظ الإسلام يجمع معنيين: أحدهما: الانقياد والاستسلام. والثاني: إخلاص ذلك، وإفراده.. وعنوانه قول: لا إله إلا الله "[37].

إن الفلسفات الغربية لما قوضت من مكانة الإله ورفضت جعْلَ تعاليمه مرجعية لها- بل ذهب بعضها إلى إنكار وجوده بالكلية- عمدت إلى رفع منزلة الإنسان وإضفاء نوع من القداسة والتنزيه على شهواته ورغباته وأهوائه، بحيث لا يصير شيء منها إثماً ولا ذنباً ولا مدعاة للخجل، وكل ذلك تحت مسمى» الحرية الشخصية»، وأن تلك الشهوات والرغبات مركوزة في النفس البشرية!

ولا جرم أن ذلكم التصور لا يمكن أن يتلاقى مع التصور الإسلامي الذي يرى الإنسان عبداً لله تعالى مكلفاً بالشريعة التي أنزلها الله؛ ولهذا يقول الشاطبي – رحمه الله تعالى-:» الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبدًا لله"[38].

فرغبات النفوس وشهواتها وأهواؤها التي لا حرج على الإنسان في الاسترسال معها ما دام لم تضر بالآخرين- وفق التصور الغربي للحرية- قد جاءت الشريعة الإسلامية مخاطبةً المسلم بمجاهدة تلك الشهوات والرغبات وكبح جماحها، وعدم الاسترسال معها إلا في المباح منها، الذي أذن الله فيه. وجعل الله تعالى الثواب والأجر الجزيل لمن جاهد نفسه وقاوم ما كان محرماً وممنوعاً من تلك الشهوات والأهواء، وجعل العذاب الأليم لمن استرسل مع شهواته وأهوائه المحرمة؛ فقال تعالى: **{فَأَمَّا مَنْ طَغَى (73) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (83) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى (93) وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (04) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (14)}** سورة النازعات: الآيات: 73 - 14.

35- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (3/ 114)، شهاب الدين السلاوي، تحقيق: جعفر الناصري/ محمد الناصري. دار الكتاب - الدار البيضاء.

36- الإيمان بين السلف والمتكلمين (ص: 159)، أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1432هـ/2002م..

37- مجموع الفتاوى (7/ 635)، لابن تيمية الحراني .

38- الموافقات للشاطبي (2/ 264) تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

فالهوى كما يقول صاحب الظلال:» « هو الدافع القوي لكل طغيان، وكل تجاوز، وكل معصية. وهو أساس البلوى، وينبوع الشر، وقل أن يؤتى الإنسان إلا من قبل الهوى. فالجهل سهل علاجه. ولكن الهوى بعد العلم هو آفة النفس التي تحتاج إلى جهاد شاق طويل الأمد لعلاجها"[39].

وقد يصل الحال بالنفس البشرية إلى أن تقع في عبادة الهوى، وذلك حين تلقي تعاليم الوحي خلف ظهرانيها وتنفلت " من كل المعايير الثابتة والمقاييس المعلومة، والموازين المضبوطة، وتخضع لهواها، وتحكم شهواتها وتتعبد ذاتها، فلا تخضع لميزان، ولا تعترف بحد، ولا تقتنع بمنطق، متى اعترض هواها الطاغي الذي جعلت منه إلها يعبد ويطاع" ([40]).

ولذا يكثر في القرآن الكريم والسنة النبوية الحديث عن ذم هوى النفوس ورغباتها الممنوعة وشهواتها، فمن ذلك قوله تعالى: {**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ**} (سورة القصص: الآية ٥٠)، وقوله تعالى: {**وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**} (سورة ص: الآية ٦٢)، وقوله: ({**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**} (سورة الجاثية، الآية: ٣٢)

قال ابن عطية: " هذه الآية وإن كانت نزلت في هوى الكفر فهي متناولة جميع هوى النفس الأمارة، قال ابن عباس: "ما ذكر الله هوىً إلا ذمه"، وقال الشعبي: "سمّي هوى لهويه بصاحبه" [41].

ومما جاء في السنة في شأن الهوى: قول النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:"**لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ**" [42]. وقوله صلى الله عليه وسلم: « **الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْفَاجِرُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ** " [43].

تلك هي النظرة الإسلامية إلى أهواء النفوس وشهواتها ورغباتها وأنه لا بد من مجاهدتها ومغالبتها وخطمها بخطام الشرع؛ لكيلا تكون وبالاً على صاحبها في الآخرة، فالمسلم العاقل لا يؤثر لذة عاجلة تحول دون نعيم دائم في الآخرة، يقول ابن الجوزي موضحاً ذلك: "...وأما الأغلب من الناس فإنهم يوافقون الهوى أن حصلت مصلحة على نيل الشهوات عاجلا وإنْ كانت سببا للألم والأذى في العاجل ومنع لذات في الآجل. فأما العاقل فإنه ينهى نفسه عن لذة تعقب ألما وشهوة تورث ندما وكفى بهذا القدر مدحا للعقل وذماً للهوى. ألا ترى أن الطفل يؤثر ما يهوى وإن أداه إلى التلف فيفضل العاقل عليه بمنع نفسه من ذلك وقد يقع التساوي بينهما في الميل بالهوى. وبهذا القدر فضل الآدمي على البهائم أعني ملكة الإرادة لأن البهائم واقفة مع طباعها لا نظر لها إلى عاقبة ولا فكر في مآل" [44].

وقد تصبح الشهوات والملذات وسيلة لاستعباد الإنسان " فيقبل ما لم يكن ليقبل، ويخضع لما لم يكن ليخضع، ويرتكب ما لم يكن ليرتكب، وبغير التحرر الكامل من الداخل والخارج، فلن تقوى النفس على عوامل الضعف والخضوع والعبودية، ومن ثم كانت عناية الإسلام بتحرير النفس من دخائلها وتزكية أغوارها"[45].

يبقى في خاتمة هذا التمهيد أن نشير إلى زيف تلك القداسة التي تضفيها الفلسفات الغربية على

39- في ظلال القرآن (6/ 3819).

40- في ظلال القرآن(5/ 2566).

41- المحرر الوجيز (5/ 86)، ابن عطية الأندلسي المحاربي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.

42- أخرجه ابن أبي عاصم في السنة(1/ 12) ح15، وابن بطة في الإبانة الكبرى (1/ 387) ح 279. والبغوي في شرح السنة (1/ 212). وقال الألباني في مشكاة المصابيح (1/ 59): سنده ضعيف.

43- أخرجه أحمد (28/ 350) ح 17123، والترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، (4/ 638)ح: 2459، وابن ماجه، باب ذكر الموت والاستعداد له (2/ 1423) ح 4260.

44- ذم الهوى، أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بدون اسم الطبعة ولا تاريخ النشر. (ص: 12).

45- حرية الرأي في الإسلام، مقاربة في التصور والمنهجية، ص55، مرجع سابق.

استرسال الإنسان مع رغبات نفسه وهواها متسربلة برداء الحرية الشخصية، وتصوير الانصياع لأوامر الله تعالى على أنه تعدٍ على تلك الحرية المقدسة.

والحقُّ أن حيزاً كبيراً مما ينعته الغرب بأنه داخل في حمى الحرية الشخصية المقدسة- ما هو إلا ضعف إنساني إزاء الشهوات والرغبات وعجزٌ عن كبح جماح النفس تجاهها، وهذا نوع قبيح من الاسترقاق والعبودية، عبودية الشهوات والملذات الحسيّة في المنكح والملبس والمأكل والمشرب، وخضوع روح الإنسان وقلبه وعقله- والتي بهم كان سموه تفضيله وتكريمه على العجماوات- للذات الجسد المادية التي يتشارك فيها مع سائر الحيوانات.

إن التحرر من أسر تلكم الشهوات الحسية أو الأهواء القلبية الفاسدة- لهو عين الحرية وعين تكريم الإنسان، وشتان بين تلك الحرية والحرية البهيمية التي ينادي بها البعض. يقول صاحب الظلال: " ... وهنالك حرية إنسانية تليق بتكريم اللّه للإنسان. تلك هي حرية الانتصار على هوى النفس والانطلاق من أسر الشهوة، والتصرف بها في توازن تثبت معه حرية الاختيار والتقدير الإنساني. وهنالك حرية حيوانية، هي هزيمة الإنسان أمام هواه، وعبوديته لشهوته، وانفلات الزمام من إرادته. وهي حرية لا يهتف بها إلا مخلوق مهزوم الإنسانية مستعبد يلبس عبوديته رداء زائفا من الحرية! أن الأول هو الذي ارتفع وارتقى وتهيأ للحياة الرفيعة الطليقة في جنة المأوى. أما الآخر فهو الذي ارتكس وانتكس وتهيأ للحياة في درك الجحيم حيث تهدر إنسانيته"[46].

إن الطرح الغربي للحرية الشخصية وإن زعم تحرير الإنسان من كل إملاءات خارجية حتى وإن كانت إملاءات إلهية مقدسة- قد أوقع روح الإنسان وقلبه في عبودية مقيتة لشهوات الجسم ونزوات النفس، والحاصل- كما يقول ابن تيمية- أن " أسر القلب أعظم من أسر البدن، واستعباد القلب أعظم من استعباد البدن... وأما إذا كان القلب الذي هو ملك الجسم رقيقا مستعبدا متيما لغير الله فهذا هو الذل والأسر المحض والعبودية الذليلة لما استعبد القلب.... فالحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب"[47].

وخضوع المسلم لمنهج الله تعالى الذي أنزله وشرعته التي شرع- ليس فيه انتقاص لحريته الشخصية، بل هو عين التحرر من العبودية لهوى نفسه أو أهواء غيره من البشر، فلا يكون المسلم عبداً لشهوة أو مال أو جاه أو سلطان أو منصب أو بشر مثله. ومن لم يكن عبداً خالصاً لله استعبدته الكائنات ولا بد، وكلما ازداد حظ الإنسان من عبوديةً الله تعالى وأمعن فيها- ازداد تحرراً من ذاته ومن كل مخلوق في الطبيعة [48].ويكفي بالشريعة الإسلامية تشريفاً للإنسان: " رقيّها بالبشر إلى منزلة حصرها أسارة الإنسان في جهة شريفة واحدة وهي (الله)، وعتقها عقل البشر عن توهُّم وجود قوة ما، في غير الله، من شأنها أن تأتي للإنسان بخيرٍ ما، أو تدفع عنه شرّاً ما" [49].

فلا جرم أن تكون الحرية الحقة هي: " كدحٌ ونضالٌ في طريق عبودية الله وليست انطلاقاً حيوانياً" [50].

فأعلى مراتب الحرية تحقيق العبودية لله تعالى، ولما كانت العبودية الله تعالى هي أعلى مقام يصل إليه الإنسان وأشرف منزلة له؛ جعلها الله تعالى وصفاً لأنبيائه ممتدحاً إياهم بذلك[51]؛ إذْ أن إضافَة العبودية

46- في ظلال القرآن.

47- العبودية لابن تيمية(ص: 88)، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة السابعة المجددة 1426هـ - 2005م.

48- انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (5/ 204)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1408هـ - 1987م. وانظر أيضاً: الحريات العامة في الدولة الإسلامية للغنوشي، ص 43

49- الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص: 137)، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكَوَاكِبي يلقب بالسيد الفراتي، المطبعة العصرية – حلب، بدون تاريخ نشر.

50- الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي، ص 40

51- كقوله تعالى في وصف نبينا ﷺ: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إلى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ

إلى الله تعالى إضافة تشريف لا إضافة تعريف؛ لأن وصف العبودية لله متحقق لسائر المخلوقات فلا تفيد إضافته تعريفاً [52].

البَصِيرُ) الإسراء: 1.ـ وكقوله تعالى في وصف سليمان عليه السلام: (وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ) ص: 30، وقوله في وصف أيوب عليه السلام: (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) ص: 41، وقوله في وصف عيسى عليه السلام: (لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ) النساء: من الآية 172.

52- انظر: رسالة العبودية لابن تيمية ص 47، التحرير والتنوير (15/ 12)، حـرية التعـبير عـن الــرأي كما قررها القرآن الكريم، للدكتور فراس يحيى عبد الجليل، بحث بمجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العدد الثالث، المجلد الأول لسنة 2009، ص 151.

السنن الكونية والدعاء غير المستجاب



د. محمد فتحي النادي

إن لله سننًا لا تتغير ولا تتبدل، يجريها على خلقه جميعًا، من سبق منهم ومن لحق ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٢].

ومطلوب من الإنسان أن يعيها وأن يعمل بمقتضاها، فمن صادمها ولم يعمل بها أو حاول مغالبتها غلبته، وجنى على نفسه جناية السوء.

فمن ذا الذي يقدر على تغيير سنة الله أو تبديلها؟

لا أحد؛ إذ إنه -جل جلاله- خالقُ الخلق ومدبِّر الأمر، والكلُّ فقيرٌ إليه محتاج لمنّته وتفضّله مهما علا شأنه وبلغ سلطانه.

ومن تلك السنن إجابة دعاء الداعين بمقتضى مشيئته، قال -تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ٦٨١].

حتى إنه -تعالى- ليستجيب دعاء المشركين به إذا لجؤوا إليه وطرقوا بابه، ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٢٢) فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ٢٢-٣٢].

فقد «جاء ركبانَ السفينة الموجُ من كل مكان، وظنوا أن الهلاك قد أحاط بهم وأحدق، (فـ) أخلصوا الدعاء لله هنالك، دون أوثانهم وآلهتهم، وكان مفزعهم حينئذٍ إلى الله دونها، (**لئن أنجيتنا**) من هذه الشدة التي نحن فيها (**لنكونن من الشاكرين**) لك على نعمك، وتخليصك إيانا مما نحن فيه، بإخلاصنا العبادة لك، وإفراد الطاعة دون الآلهة والأنداد، فلما أنجى الله هؤلاء الذين ظنُّوا في البحر أنهم أحيط بهم، من الجهد الذي كانوا فيه، أخلفوا الله ما وعدُوه، وبغوا في الأرض، فتجاوزوا فيها إلى غير ما أذن الله لهم فيه، من الكفر به، والعمل بمعاصيه على ظهرها»[١].

إلا أن البعض في دعائه قد يدعو بما يخالف هذه السنن الموضوعة من حيث لا يعلم، فإذا لم يستجب ربنا دعاءه إذا به يسخط.

أَلا إنه أخطأ السبيل، ولم يعِ هذه السنن.

1- تفسير الطبري، (15/51-53) باختصار.

فمثلاً، هناك من يدعو فيقول:

«**اللهم ارزقنا سرورًا لا يشوُبه حزن، وسعادةً لا يُعكرها شقاء، وعافية لا تزول**».

وهو يطلب ذلك وهو في الدنيا ولم يقصد بهذا الدعاءِ الآخرةَ!

ألم يعلم أن الدنيا دار شقاء وتعب ونصب، وهي نارٌ للمؤمن، وجنّةٌ للكافر، قال -تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ**﴾ [البلد: ٤].

«الكبَد طبيعة الحياة الدنيا تختلف أشكاله وأسبابه، ولكنه هو الكبَد في النهاية.

فأخسر الخاسرين هو من يعاني كبد الحياة الدنيا لينتهي إلى الكبد الأشق الأمرّ في الأخرى.

وأفلح الفالحين من يكدح في الطريق إلى ربه ليلقاه بمؤهلات تنهي عنه كبد الحياة، وتنتهي به إلى الراحة الكبرى في ظلال الله»[٢].

وعندما خالفت بعض الأدعية سنة الله لم يجبها حتى ولو كان الداعي هو خير الخلق محمد ﷺ، فعن عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيه، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقْبَلَ ذَاتَ يَوْمٍ مِنَ الْعَالِيَةِ حَتَّى إِذَا مَرَّ بِمَسْجِدِ بَنِي مُعَاوِيَةَ دَخَلَ فَرَكَعَ فِيهِ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلَّيْنَا مَعَهُ وَدَعَا رَبَّهُ طَوِيلاً، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَيْنَا فَقَالَ ﷺ: «**سَأَلْتُ رَبِّي ثَلاَثًا فَأَعْطَانِي ثِنْتَيْنِ وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً.**

سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ لاَ يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا.

وَسَأَلْتُهُ أَنْ لاَ يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالْغَرَقِ فَأَعْطَانِيهَا.

وَسَأَلْتُهُ أَنْ لاَ يَجْعَلَ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ فَمَنَعَنِيهَا»[٣].

فلما علم رسول الله ﷺ أن افتراق الأمة وتقاتلها سنة ماضية عليها كما مضت على الأولين قال: «**هذه أهون وأيسر**»[٤].

فالأهون أن تظل باقية على خلاف فيها وصراع وشقاق، بدلاً من أن تهلك الأمة قاطبة ويستأصل ربنا شأفتها.

ولم يستجب ربنا لشهداء أحد حينما كلمهم بعد موتهم؛ لما طلبوا رجوعهم إلى الدنيا، فعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قال: لَقِيَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِي: «**يَا جَابِرُ، مَا لِي أَرَاكَ مُنْكَسِرًا**».

2- تفسير الظلال، (6/3910).

3- أخرجه مسلم في «الفتن وأشراط الساعة»، باب: «هَلاَكِ هَذِهِ الأُمَّةِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ»، ح(2890).

4- جزء من حديث أخرجه أحمد في «مسنده»، ح(14355) عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: لما نزلت ﴿**هو القادر على أن يبعث عليكم عذابًا من فوقكم**﴾ قال رسول الله ﷺ: «**أعوذ بوجهك**»، فلما نزلت: ﴿**أو من تحت أرجلكم**﴾ قال رسول الله ﷺ: «**أعوذ بوجهك**»، فلما نزلت: ﴿**أو يلبسكم شيعًا ويذيق بعضكم بأس بعض**﴾ قال: «**هذه أهون وأيسر**»، وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على «المسند»: «إسناده صحيح على شرط الشيخين».

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اسْتُشْهِدَ أَبِي، قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَتَرَكَ عِيَالاً وَدَيْنًا.

قَالَ: «**أَفَلاَ أُبَشِّرُكَ بِمَا لَقِيَ اللَّهُ بِهِ أَبَاكَ**».

قَالَ: قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ.

قَالَ: «**مَا كَلَّمَ اللَّهُ أَحَدًا قَطُّ إِلاَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، وَأَحْيَا أَبَاكَ فَكَلَّمَهُ كِفَاحًا فَقَالَ: يَا عَبْدِي تَمَنَّ عَلَيَّ أُعْطِكَ.**

قَالَ: يَا رَبِّ تُحْيِينِي فَأُقْتَلَ فِيكَ ثَانِيةً.

قَالَ الرَّبُّ ﷻ: **إِنَّهُ قَدْ سَبَقَ مِنِّي أَنَّهُمْ إِلَيْهَا لاَ يُرْجَعُونَ**».

قَالَ: وَأُنْزِلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿**وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا**﴾ الآيَةَ [آل عمران: ١٦٩][٥].

فرغم كرامته على الله، وتكليمه إياه دون حجاب، وطلب الله منه أن يطلب ما يريد ويتمنى، إلا أنه -تعالى- ما استجاب طلبه بالرجوع إلى الدنيا؛ إذ هذا مخالف لسنة الله -تعالى- في عدم الرجوع إلى الدنيا بعد الموت من غير حاجة لذلك.

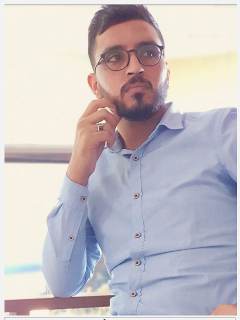
وعليه، فالمسلم يلح في الدعاء، ويطلب ما يحب ما لم يصادم سنة إلهية؛ فمن يطلب السعادة الدائمة والصحة التامة ... إلخ، نسي أن الأسقام والآفات تتعرض للإنسان ولا تنفك عنه في الدنيا، فعن عبد الله بن الشخير، عن النبي ﷺ قال: «**مُثِّل ابن آدم وإلى جنبه تسع وتسعون منية إن أخطأته المنايا وقع في الهرم حتى يموت**»[٦].

وليس معنى ذلك عجزًا في قدرة الله، أو استحالة ذلك على الله، حاشا وكلا، ولكن الأمر لا يخرج عن كون أن الله أجرى هذه السنن على خلقه، فلا محيص عنها ولا تبديل ولا تغيير.

5- أخرجه الترمذي في «تفسير القرآن»، باب: «وَمِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ»، ح(3010)، وقال أَبُو عِيسَى: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، وقد حسنه الألباني في «صحيح سنن الترمذي».

6- أخرجه الترمذي في «القدر»، ح(2150)، وقال أَبُو عِيسَى: «وهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لا نعرفه إلا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، وقد حسنه الألباني في «صحيح سنن الترمذي».

الحرب الهادئة: استهداف العربية نموذجا


الباحث محمد أمين خلال

لقد ولَّى عصر الصواريخ والدبابات وانقضى، لم تعد الحرب الحديثة حرب سيف وقنبلة وسلاح.. نعم صحيح أن التسلح العسكري/النووي يُعتبر اليوم أداةً مهيبة لفرض الهيمنة والسيطرة الدولية، ولكنه لم يعد وسيلة لشن الحروب واستعباد الشعوب، كلاَّ، لقد دخلنا اليوم في ما يسمى بمرحلة "الحرب المُؤَدَّبة"، أو بعبارة أخرى كما جاء على لسان وزيرة الخارجية الأمريكية سنة ٢٠٠٥ "كوندااليزا رايس"، مصطلح: "الفوضى الخلاَّقة".

في هذه الفوضى الخلاقة والحرب الهادئة لم يعد السِّلاح دبابة أو بارجة ولا صواريخ بالستية أو قنابل هيدروجينية، بل أصبح السلاح الفتاك اليوم عبارة عن صورةٍ عابرة للقارات، وأفلام سينمائية متجاوزة للحدود، أصبحت الأسلحة النووية هي مواقع التواصل الاجتماعي والأبواق الإعلامية، وعدوك اللدود لم يعد يختبئ ليرشقك بالنبال من خلف الحدود، بل أصبح صندوقاً مرئيا تشتريه بمالك وتعلقه على حائط بيتك وتجتمع مع أهلك وأولادك على مشاهدته والاستماع لما يمليه عليك بكل رضاً ورَحابة، عدوك أصبح هاتفاً ذكيا تدفع مقابله مالاً وتحمله في جيبك ليكون شاهداً على مكانك الذي تتحرك فيه وحديثك الذي تتلفظ به وحتى نوع الموسيقى التي تستمع لها والبرامج التي تشاهدها والمأكولات التي تفضلها.. إنها كما أحب تسميتها: "الحرب الفكرية-التقنية الثالثة لاستعباد العالم".

إحدى الخطط الاستراتيجية الكبرى التي تنتهجها هذه الحرب المؤدَّبة الحديثة، أنها لا تُسقط عليك القنابل من الطائرة، بل ترميك بالورود من الأعلى، ولكنها تحرص على أن تجعل مع هذه الورود مزهرية!

فقد تعلَّمَت هذه الحرب كثيرا ولم تعد تأتي من الباب، بل أصبحت تتسلَّلُ من النافذة، فبدل أن تُحارب مسلما يرى الحياة عبادةً والموت شهادة، أصبحت تتغَيّا قطع علاقته مع دينه وثقافته وتراثه، وأصوله وهويته وتاريخه، حتى إذا أصبح شريداً وحيدا قامت بإطعامه إلى الذئاب الجائعة أو بيعه في المزاد العلني لمن يدفع أكثر، وهذا هو حالنا ومآلنا اليوم مع هذه الحرب الهادئة المدمرة الكاسحة، لم يعد العدو يصوِّب على منازلنا العتيدة بندقيةً خشبية، بل أصبح يهدم جدرانها طوبة طوبة، وينتزع أساسها لبِنَةً لبنة، وذلك عبر تسخير الآليات والمناهج والموارد العملاقة بتمويلات ضخمة هائلة للقيام بهذا الدور الكبير، فهذا يشكك في تراثك ويدعو إلى قطع الصلة به، وذاك يغمز هويتك الدينية بدعوى إصلاحها، والآخر يضرب ثقافتك تحت فزاعة التقدم، وهؤلاء يسعون إلى ضرب لغتك وطمسها وتغريبك عنها، لأنها: لغة الدين والقرآن، ولغة الثقافة الإسلامية بجميع شعوبها عرباً وعجماً، ولغة الأرض والهوية.

فإذا تمَّ ذلك سهل ما بعده، فإذا لم تعد الأمة تعرف الفاعل من المفعول به سهل على الآخر تحريف نصوص الأحكام في دينها، وإذا أصبحت الأمة تعتقد أن التقدم لا يتم إلا باللغة الغربية سهل على الآخر تغريبها عن هويتها.. وقِس على ذلك ما شئت..

هل يجب أن نهجر العربية لكي نتقدم؟

إن الصِّين اليوم دولة صناعية وعسكرية وعلمية عظمى، وقد تقدمت الصين بلُغتها الصينية، إن اليابان اليوم دولة عظمى، وقد تقدمت اليابان بلغتها اليابانية، إن ألمانيا اليوم دولة عظمى، وقد تقدمت ألمانيا بلُغتها، إن إيران اليوم دولة تتقدم وتفرض نفسها بلغتها، إن تركيا اليوم قد قطعت مفاوز وأشواطا كبيرة نحو التقدم بلغتها... إلا نحن!!

إلا نحن لازلنا نبكي ونتناوح وداء الخواجة والذوبان الاستعماري يقتلنا، إلا نحن فقط نتنكر اليوم للغتنا وهويتنا لنُرضي المستعمر، ولنقنع أنفسنا أن التطور يحصل بهجران اللغة..

إن تخلفنا سببه المباشر هو الفساد السياسي، سببه مناهجنا التعليمية المتخلفة، سببه تهميش مراكز الأبحاث والعلوم وإقصاؤها وتشجيع الرقص والغناء والتفاهة، سببه الإعلام الفاسد والصحافة الصفراء والأبواق المأجورة... أما العقيدة والشريعة والتراث واللغة فبريئة من تخلفكم براءة الذئب من دم يوسف.

عندما كانت العلوم التجريبية ترضع من ثدي اللغة العربية

إن اللغة العربية تمتلك جميع مقومات اللغة العلمية، من قدرتها الكبيرة على التوليد والاشتقاقات وخلق مصطلحات علمية جديدة، وكذلك قدرتها العجيبة في الثبات والاستقرار المُعجمي مما لا تستطيعه باقي اللغات التي تخضع للتحول والتغير اللفظي مع الزمن، وأريد أن أهمس في آذان هؤلاء الذين يدَّعون أن العربية ليست لغة علم، أن العلم قد وُلد من رحم العربية ورضع من ثديها وعاش في كنفها، في وقت لم تكن فيه لا هارفارد ولا السوربون ولا أكسفورد، ولستُ أنا من يَقول هذا الكلام، بل إنها التيليغراف-Telegraph من تعترف بهذا قائلةً:

”على مدى ٠٠٧ عام، كانت اللغة الدولية للعلوم هي اللغة العربية. وبغداد عاصمة الإمبراطورية العباسية العظيمة، كانت مركز العالم الفكري“.

For 700 years, the international language of science was Arabic; and Baghdad, the capital of the mighty Abbasid Empire, was the centre of the intellectual world. [1]

في هذا العصر قاد المسلمون العالم نحو طريق العلم والمعرفة باللغة العربية، حينها كان الفكر الغربي بأسره منكبا حول حضارة العرب يدرس العلوم بلغة العلم الوحيدة آنذاك، إنها العربية [2].

حتى أن أسماء العديد من المكتشفات الرياضية والاختراعات الطبية، والمذنبات والنجوم والأجرام السماوية ما تزال اليوم تحمل أسماء عربية ترجع إلى مكتشفيها المسلمين، يقول توماس جولدشتاين: ”وسع الإسلام معرفتنا بالسماوات، وسماؤنا الليلية مرصعة بنجوم تحمل أسماء عربية، مثل المئزر-raziM و القر-roclA و الدبران-narabadlA أو بيت الجوزاء-esuegleteB، وهي شهود سماوية على تمحيص الراصدين المسلمين منذ ألف عام“ [3]، ويوجد اليوم المئات من النجوم والمجموعات الشمسية التي تحمل أسماء عربية [4].

ولا تحتاج إلا لقليل من البحث والإنصاف وإزالة غشاوة الخواجة وعصابة الانصهار عن عينيك لتجد الشواهد الغفيرة على هذا، يقول عالم الفيزياء الفلكية الملحد نيل ديغراس تايسون، في برنامجه (somsoC-الكون) الذي خصص حلقة كاملة منه للحديث عن العلوم الإسلامية الدفينة: ”ورقمُ الصِّفر الذي أصبح في متناولنا عند كتابة البلايين والبلايين كذلك جاء من عند العرب، العلوم الفلكية العربية كانت مؤثرة جدا، إلى حد أننا لازلنا نُسمي كثيراً من النجوم الشهيرة بأسماء عربية محضة.. وحرفا (lA-ال) اللذانِ نجدهما في كلمات كالكيمياء (ymehclA)، والكحول (lohoclA)، والجبر (arbegla)، ليست إلا بعضَ الآثار المتبقية من الزمن الذي كانت فيه العربية هي لغة العِلم“ [5].

هل نبكي على الأطلال؟

قد يقول قائل أن زمن تقدم العربية قد ولى، ويجب أن ننظر إلى الحاضر لا إلى الماضي.

نعم صحيح، ولكن النظر إلى الحاضر لا يقتضي قطع حبل الرحم مع الماضي، فنحن لا نبكي على الأطلال، وإنما نوضح أن العلم التجريبي الذي أصبح البعض يتخذه اليوم إلهاً، إنما قد رضع حليبا مشبعاً من ثدي اللغة العربية، وكما احتضنته في الماضي يمكنها احتضانه في الحاضر والمستقبل،

فلا يعقل بحال من الأحوال كيف أن لغة تمتلك جميع الآليات والمقومات العلمية والحضارية، أن يراد هجرانها ونكرانها، سيما وأنها ليست لغة أقلية، بل إنها اليومَ تحتل المرتبة الرابعة من حيث الانتشار، قبل اللغة الفرنسية والروسية والألمانية [6]، فهي اليوم لم تُهزم من قلة، بل من كثرة، ولكنهم غثاء كغثاء السيل.

خلاصة

لقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابي الجليل زيد بن ثابت أن يتعلم اللغة السريانية، وتعلم اللغات اليوم مطلب حميد ومقصد رشيد، خصوصا اللغة الإنجليزية التي تُدرس بها العلوم اليوم وتصدر، ولكن هذا لا يعني إحداث القطيعة مع اللغة العربية أو اتهامها أو هجرانها..

ويجب التدرع والتترس بالدروع السابغات لمن أراد النجاة في المعركة الحربية الحديثة، ليست حرب سلاح، ولكنها حرب عقيدة.. وهوية.. وتراث.. وتاريخ.. وثقافة.. ولغة.

المصادر:

[1] :انظر مقال The Telegraph هنا.

[2] : شمس العرب تسطع على الغرب: الألمانية زيكرد هونكة، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل بيروت، ودار الآفاق الجديدة، (ص81).

[3] : المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة، توماس جولدشتاين، تصدير: إيزاك أسيموف، ترجمة: أحمد حسان عبد الواحد، عالم المعرفة 296/سبتمبر 2003م. (ص131).

[4] : انظر هنا، وهنا.

[5] : انظر الحلقة هنا ابتداء من الدقيقة العاشرة.

[6] : انظر ترتيب لغات العالم من حيث الانتشار هنا.

الكره بين الزوجين وكيف عالجه التشريع الإسلامي


الباحث عصام جمعة

الحياة الزوجية الأصل فيها السكن والمودة والرحمة ، فالزوجين يحققان آية الزوجية قال تعالي {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (1) وليس المقصود بالسكن هنا هو سكن الأجسام ولكن المراد سكن القلوب والعاطفة والروح ، والدليل هو التعبير بقولة سبحانه {لتسكنوا إليها} فإنه يقصد السكون القلبي بخلاف ما لو استخدم لفظ [عند] فإنه يدل علي السكن المادي وهو سكن الأجسام لأن [عند] لظرف المكان بينما كلمة [إلي] جاءت للغاية وهو بيان العمق الروحي والصلة الخالصة التي تربط بين الزوجيين وتجمع بين قلبيهما (2)

ولكن رغم كل ذلك فإن النفس البشرية نزاعة للشر أمارة بالسوء ، والحياة الزوجية قابلة لأن يتحقق فيها الأئتلاف والأختلاف ، قابلة للوفاق والشقاق ، وكما أن التشريع الإسلامي اهتم اهتماما كبيرا بكيفية تكوين الإسرة وحرصة علي حسن البدايات حتي تستمر العلاقة الزوجية وتثبت أمام العواصف ، استمر أيضا هذا الأهتمام الي ما بعد الزواج و خاصة عند حدوث الخلافات ، بدايه من الكره والنشوز ثم الشقاق والطلاق ، والحديث عن الكره بين الزوجين وهو يمثل البدايه للتغيير القلبي فقد جاء في تعريف الكره { بأنه حاله نفسية تستوجب النفور من شيئ لسبب طبيعي أو فكري أو شرعي}(3)

أسباب الكره بين الزوجين

للكره أسباب كثيره ومتنوعه ، بعضها يأتي من جانب الزوجة وبعضها يأتي من جانب الزوج

- **ومن الاسباب التي تجعل الزوجة تكره زوجها :**

1- عدم المعاشرة بالمعرف فالزوجة التي تفتقد حسن الصحبة في معاشرة زوجها قولا وفعلا يتولد في قلبها التباعد والنفور والكره .

2- الإضرار في النفقه بالإمساك والتقتير والبخل علي الزوجه والأولاد .

3- إهانه الزوجة والتحقير من شأنها وذلك عن طريق السب والشتم والضرب مما يولد في نفس الزوجة احساسا بالظلم والقهر مما يولد كراهيتها للزوج.

4- ومن الأسباب وجود العيوب الخلقية والخُلقية المنفرة في الزوج

5- الخيانة الزوجية فهي سلوك يجرح المشاعر ويشعل القلب بالحقد والكره

6- عدم التوافق الجنسي سبب اساسي للنفور ويجلب الكره بين الزوجين

- **ومن اسباب التي تجعل الزوج يكره زوجته:**

1- سوء عشرتها بالقول أو بالفعل وارهاق الزوج ماديا لكثره مطالبها

2- الغيرة الزائده عن الحد وهي مذمومة خاصة اذا امتزجت بالشك

3- وجود العيوب الخلقية والخُلقية المنفرة في الزوجة

4- انعدام التوافق النفسي وهو من ادق واخفي الأسباب ،فقد لا تتوافق النفوس والأرواح وهذا من قدر الله لا دخل للإنسان فيها فقد روت السيدة عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال {**الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف** } (4) وعدم التوافق النفسي معول يهدد الأسرة ،اذا لم يتداركه الحرص من الزوجين علي الاستمرار(5).

كيف عالج التشريع الإسلامي الكره بين الزوجين

أولاً :علاج التشريع الإسلامي للكره من خلال القرآن

في البداية نجد أن الله عزوجل شكك المرء في وجدانه عند حصول نفره وكره ، فقد تكون في طباع المرأة ما يكره أو في تصرفاتها ما يعاب ، ولكن الشرع يطلب من الرجل بأن يصبر علي ما يكره منها وان يمسكها علي ما بها فقال سبحانه {**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**} (6)

قال ابن العربي في أحكام القرآن {إن وجد الرجل في زوجته كراهيةً وعنها رغبةً ، ومنها نفرةً ، من غير فاحشةٍ ولا نشوز ، فليصبر علي أذاها وقلة إنصافها ، فربما كان ذلك خيراً له}(7)

وقال الجصاص { وذلك يدل علي أن الرجل مندوب إلي امساكها مع كراهيته لها ، لما يعلم لنا الله في ذلك من الخير الكثير} (8)

*وعلي هذا إذا حصل الكره فعلي الزوج أن يزن هذا الشعور بميزان الشرع والحكمة والعقل وعليه أن يفكر مليا في هدوء ورويَّة فربما كانت مصلحة في الإقامة مع التي يكرهها أو يكره منها شيئا معينا

فالتعليل في قوله {**فعسى أن تكرهوا شيئا....**} فيه أطماع للأزوج بالصبر علي نسائهم وحسن معاشرتهن حتي في حالة الكراهية لهن ، فرب شيئ تكرهه يكون فيه الخير الكثيروالعظيم ، وقد ارشدت الآية الي قاعدة عامة لا في النساء خاصة ، بل في جميع الأشياء، وهذا هو الشرط في قوله {**وعسى أن تكرهوا شيئاً...**} ولم يقل سبحانه {**وعسى أن تكرهوا امرأة**} مع أن التوجيه في الآية حول الإحسان للنساء (9) هذا هو المطلوب من جانب الرجل.

*وكذلك علي المرأة أن تصبر علي سوء عشرة زوجها ، وكم من امرأة صبرت علي زوجها وقد كان فاسقاً وعاصياً يسلك الطرق المعوجة ، فصبرت ودعت له بالخير حتي هداه الله ورزقه التوبة والإنابة ، هذا هو منهج التشريع الإسلامي في علاج الكره من خلال القرآن.

ثانياً:علاج التشريع الإسلامي للكره من خلال السنة

جاء الإرشاد النبوي يطالب الزوج بالصبر والإتزان في النظر إلي الزوجة التي يجد فيها شيئا من النفور في نفسه وطالبه بأن لا يستسلم لذلك الشعور في نفسه بل عليه أن ينظر باتزان لما لها من الإيجابيات ، وفي هذا المعني يقول النبي صلي الله عليه وسلم **{لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر}**(10) والفرك بمعني البغض وقد ارشد النبي صلي الله عليه وسلم إلي اعتبار المرأة بمجمل ما هي عليه من الصفات ، لا بمجرد ما تكرهه منها فقد تكون المرأة شرسة الخلق ولكنها ديِّنه أو جميلة أو عفيفة أو رفيقة به إلي غير ذلك من الصفات الحسنة (11) وربما فاته بتطليقها خير كثير ، وحصل له بإمساكها مع الصبر علي شعوره نحوها خير وفير.

*ومن صور الخير الكثير التي تسلي الطرف الصابر وتجعل صبره يثمر له حسن العواقب في الدنيا والآخرة :

1- فقد يكون هذا الخير ولدا صالحا تقر به العين ، وتسعد به النفس ، ويحصل به من الرفعة لوالده في العاجل والآجل ما الله به عليم ، قال القاسمي :[ولعله يجعل فيهن ذلك بأن يرزقكم منهن ولدا صالحا يكون فيه خير كثير](21)

2- وقد يكون هذا الخير أجرا جزيلاً يأخذه الزوج لقاء صبره علي حسن القيام بمن يكرهه لوجه الله وعلي خلاف الطبع ، قال القاسمي :[وبأن ينيلكم الثواب الجزيل في العقبي بالإنفاق عليهن والإحسان إليهن علي خلاف الطبع](31)

3- وربما كافأه الله علي صبره ومجاهدته نفسه بأن يمن الله عليه بحبها والعطف عليها وزوال الكراهية بينهما قال البغوي:[.... أو يعطفه الله عليها](41)

4- وربما صلح حالها لما تراه منه من صبر وإحسان ، قال رشيد رضا:[أن يصلح حالها بصبره وحسن معاشرته ، فتكون أعظم أسباب هنائه في انتظام معيشته، وحسن خدمته ، ولاسيما اذا أصيب بالأمراض أو الفقر والعوز، فكثيرا ما يكره الرجل امرأته لبطره بصحته وغناه ، واعتقادة أنه قادر علي يتمتع بخير منها وأجمل ، فلا يلبث أن يسلب ما أبطره من النعمة ، ويكون له منها إذا صبر عليها في أيام البطر خير سلوي وعون في ايام المرض، فيجب علي الرجل الذي يكره زوجه أن يتذكر مثل هذا، ويتذكر أيضا أنه لا يخلو من عيب تصبر امرأته عليه في الحال](51)

*وما يقال عن الرجل ينطبق علي المرأة في هذا الباب ، فالمرأة إذا وجدت في نفسها نفورا وكرها لزوجها ، ليس لها أن تستسلم للشعور النفسي فتطلب الطلاق لذلك ، بل عليها إعمال الرأي والنظر في حقيقة زوجها ، بكل ما فيه من إيجابيات وسلبيات ، عسي أن تحملها تلك الموازنة الهادئة والمتأنية علي استمرار العلاقة الزوجية والصبر علي الشعور النفسي ، فيتحصل لها بسبب ذلك خير كثير.

{رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا}

الهوامش

(1) الروم : 21.

(2) سعاد صالح ، نظام الأسرة في الإسلام ، ص 33.

(3) رعاية رابطة الزوجية من خلال القرآن، رشيد بوعافية ، ص240.

(4) رواه البخاري.

(5) رعاية رابطة الزوجية من خلال القرآن، مرجع سابق ،ص241 وما بعدها.

(6) النساء: من الآيه 19.

(7) أحكام القرآن ، ابن العربي،ج1، ص 468.

(8) أحكام القرآن ، الجصاص،ج2، ص189.

(9) تفسير آيات الأحكام ، الصابوني ،ج1، ص451.

(10) رواه مسلم عن ابي هريرة.

(11) المنهاج بشرح صحيح مسلم ، محي الدين النووي، ص 1120.

(12) محاسن التأويل ، القاسمي ، ج3 ، ص55.

(13) محاسن التأويل ، مرجع سابق ،ج3 ،ص55.

(14) معالم التنزيل ، البغوي ،ج2 ،ص186.

(15) تفسير المراغي ، ج4 ،ص 214.

(16) [سورة الفرقان: آية 74].

المولد النبوي بين الثواب و البدعة

أ. بريهمات
عبد
الكمال

الحمد لله و كفى و الصلاة و السلام على المصطفى و على آله و أصحابه أهل الوفى و السلام على عباده الذين اصطفى ... أما بعد

و نحن على أيام تفصلنا عن اليوم الثاني عشر من ربيع الأول -تاريخ الإحتفال بميلاد الرسول صلى الله عليه و سلم-، فإننا نرى عودة صراع الإخوة حول مدى مشروعية الإحتفال به .

لذا قد يكون هذا المقال مهما لك أخي الكريم كي تعدل عن رأيك إن كنت على خطأ، أو يزيدك حجة إن كنت على صواب .

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال:

"قدم النبي صلى الله عليه و سلم المدينة و لهم يومان يلعبون فيهما فقال: ما هاذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال : قد أبدلكما الله بهما خيرا منهما، يوم الأضحى و يوم الفطر " أخرجه أبوداود 4311 النسائي 6551 أحمد 60021 و صححه الألباني 4831 في تخريج مشكاة المصابيح

لذا مبدئيا أخي الكريم الإحتفال بالمولد لم يكن من عمل النبي صلى الله عليه و سلم و لا أصحابه رضوان الله عليهم و الا لكان مذكورا مع العيدين

لكن قد يقول السائل : أننا نحتفل تعبيرا عن الفرح و المحبة لا كيوم لعب و لهو، بل بإحياءه بالذكر و قراءة القرآن و المواعظ و و و

لذا علينا أن نتبين من السائل وجه احتفاله به، أهو عبادة أم عادة (و لا وجه ثالث للمسألة).

فإن قال أنه عبادة ... سألناه أهي طاعة أم معصية ؟ (و لا تخرج العبادة عن الإحتمالين السابقين).

فإن قال هي معصية ... قلنا إذا لا يجوز الإحتفال و إنتهينا

أما إن قال هي عبادة .. سألناه حينها هل علمها النبي صلى الله عليه و سلم أم جهلها ؟

فإن قال جهلها .. فإنه بذلك يقع في الزندقة لإتهامه رسول الله بجهل إحدى العبادات.

أما إن قال أنه علمها ... فإن ذلك يحيلنا إلى سؤال جديد :هل بلغنا إياها رسول الله صلى الله عليه و سلم ؟

فإن قال بلغها ... قلنا أين الدليل؟

و إن قال لم يبلغها ... فإن هذا إتهام للرسول بعدم التبليغ

و قد قال تعالى في ذلك " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغت رسالته"

لذا ... حين يقول الأخ أن الإحتفال هو عبادة فإنه يورط نفسه في أسئلة تلقيه أجوبتها إما باتهام رسول الله صلى الله عليه و سلم بالجهل او عدم التبليغ ما لم يأت بدليل نصي على دعواه و من أين له ذلك .

و لعل جل من يطرح عليهم السؤال الأول يجيبون على أن الإحتفال هو عادة و ليس عبادة

قلنا لا بأس إذا ... هل هي عادة فيها خير أم فيها شر

فإن كان فيها شر ... وجب الإبتعاد عنها و إنتهينا
أما إن كان فيها خير ... قلنا هل أخبر بها رسول الله صلى الله عليه و سلم

فإن قال أخبر بها ... قلنا أين ذلك
و إن قال لم يخبر بها ... قلنا إذا كذبت حين قلت أن فيها خيرا
لأن الرسول صلى الله عليه و سلم قال " ما تركت شيئاً يقربكم إلى الله إلا وأمرتكم به، وما تركت شيئاً يبعدكم عن الله إلا وقد نهيتكم عنه" رواه الطبراني بإسناد صحيح

و كل هذه الأسئلة تحيل صاحبنا الى الإتيان بدليل أو أنه يورط نفسه فيما لا يحمد عقباه .

وقد يتشجع أحدهم فيتوهم أنه اتى بدليل . فيقول أن الرسول صلى الله عليه و سلم صام الإثنين و قال ذلك يوم ولدت فيه .
قلنا إذا إحتفل معنا به و صم يوم الإثنين من كل أسبوع، لا أن تأكل الطعام مرة في السنة، فهذا ليس هو إحتفال الرسول الذي إستدللت به الآن

بل دعنا من كل هذا و ذاك
متى ولد رسول الله صلى الله عليه و سلم ؟
هل تفاجأت من سؤالي ؟
إن العلماء لم يرسوا على بر في هذه المسألة

فقول أول بأنه الثاني من ربيع الأول ، نقله الواقدي عن أبي معشر المدني وهو نجيح بن عبد الرحمن السندي مولى بني هاشم، من تابعي التابعين وحكاه ابن عبد البر .
و قول ثاني على أنه الثامن من ربيع الأول ، رواه مالك و عقيل و يونس بن يزيد و غيرهم
و قول ثالث أنه اليوم العاشر ، رواه ابن عساكر عن ابي جعفر الباقر(محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب) و الشعبي
و قول رابع انه الثاني عشر من ربيع الأول ، نص عليه ابن إسحاق

و لعل الأقرب الى الصواب هو ما رجحه الحافظ أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي و هو اليوم الثامن من شهر ربيع الاول
حيث أن الرسول صلى الله عليه و سلم ولد بعد خمسين يوما من قدوم الفيل مكة ، و قد كان ذلك لثلاث عشرة ليلة بقيت م محرم .
و هذا ما إعتمد عليه الحافظ أبو الخطاب بن دحية و مال الى تصحيحه الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله في صحيح السيرة النبوية

و مع هذا فإننا أمام مسألة أخرى أهم بكثير من تحديد اليوم ... و هي شهر النسيء
إذ أن التقويم الجاهلي مختلف عن التقويم الهجري لأنه بشهر زائد، و لا أدري لماذا لم يلتفت أحد إلى هذه المسألة فيما وقفت عليه.

فمثلما لا يمكنني أخذ تاريخ من التقويم الميلادي و إسقاطه المباشر على التقويم الهجري(كأن أقول تاريخ ميلادي هو الأول من جانفي 10/10 إذا أحتفل بميلادي في الأول من محرم 10/10)، فإنه أيضا لا يمكنني أخذ تاريخ من التقويم الجاهلي و إسقاطه على التقويم الهجري .

لذا أخي الكريم... إن كنت محبا لرسول الله صلى الله عليه و سلم ، فإقتد بسنته و هديه لا بأمور ليست من الدين فإن المحب لمن يحب مطيع.

و إعلم أخي الكريم أن إحداث أمر جديد يعني ترك أمر من السنة ، فقد أخرج أحمد والبزار من حديث غضيف بن الحارث مرفوعاً: "ما أحدث قوم بدعة إلا رفع مثلها من السنة، فتمسكٌ بسنةٍ خير من إحداث بدعة"

هذا و الله أعلى و أعلم

لماذا يصر الفيزيائيين علي إيجاد نظرية موحدة ؟

الباحث
عمر حسين
الخالدي

يمكن القول إن أبحاث ستيفن هوكنج حول الثقوب السوداء ونشأة الكون شكلت أكبر تقدم ملموس حققه الفيزيائيون النظريون نحو العمل على توفيق تثاقل آينشتاين مع الفيزياء الكمومية من خلال محاولة إيجاد نظرية نهائية لكل شيء.
لدى الفيزيائيين نظرية الأوتار StringTheory كمرشحة مفضلة عندهم لمثل تلك النظرية(نظرية التوحيد).
غير أن نظرية الأوتار تأتي بخمس صيغ مختلفة، وكل واحدة منها تغطي مجالا مقصورا على ظواهر محددة.

ولكن من ناحية أخرى، هناك شبكة من العلاقات الرياضياتية التي تربط الصيغ المختلفة لنظريات الأوتار بعضها ببعض مشكّلة منظومة شاملة واحدة تسمى النظريةM وقد تكون هذه الشبكة هي نفسها النظرية النهائية المنشودة.

(قصة)

قبل بضع سنوات منع مجلس مدينة مونزا الإيطالية أصحاب الحيوانات المدللة من حفظ الأسماك الذهبية في الأحواض السمكية المقعرة. ويرد ذلك وفقا لمقدمي اقتراح هذا الإجراء، إلى أنه من القساوة بمكان حفظ سمكة في حوض من هذه الأحواض لأن جوانبه المقوسة تزود السمكة بمنظر مشوه عن الواقع.
وبغض النظر عن أهمية هذا الإجراء بالنسبة إلى السمكة المسكينة إلا أن القصة تثير سؤالا فلسفيا جديراً بالإهتمام ألا وهو: كيف نعلم أن الواقع الذي ندركه هو حقيقي صحيح أن السمكة الذهبية ترى صيغة من واقع مختلفة عن صيغة ما تراه، ولكن هل بمقدورنا التأكد من أن صفتها أقل أصالة .
جميع ما نعرفه هو أننا أيضا قد نقضي حياتنا كلها محدقين بالعالم الخارجي عبر عدسات مشوهة. في الفيزياء، لا يعتبر هذا السؤال سؤالا أكاديميا. في الحقيقة، يجد الفيزيائيون والكوسمولوجيون أنفسهم في موقف مماثل لموقف السمكة الذهبية. فخلال عقود من الزمن، سعينا جاهدين إلى أن نضع نظرية نهائية لكل شيء أي مجموعة واحدة كاملة ومتسقة من القوانين الأساسية للطبيعة التي تفسر كل جانب من جوانب الواقع. ولكن يبدو الآن أن هذا السعي ربما لا يؤدي إلى نظرية واحدة بل إلى مجموعة نظريات مترابطة فيما بينها تصف كل منها صيغة واقع خاص بها، كأنما تنظر إلى الكون من خلال حوضها السمكي الخاص بها. قد يصعب على كثير من الناس ومن ضمنهم بعض العلميين تقبل هذا المفهوم، إذ يعتقد معظم الناس بوجود واقع موضوعي gobjective reality أن حواسنا وعلومنا تنقل المعلومات مباشرة عن العالم المادي. فالعلم التقليدي مؤسس على الاعتقاد بوجود عالم خارجي ذي صفات محددة ومستقلة عن الراصد الذي يلاحظه، ويطلق على هذا الاعتقاد في حقول الفلسفة مصطلح الواقعية، realismوثمة إمكانية أخرى ألا وهي أن مفهوم الواقع يمكن أن يعتمد على عقل ملاحظه أو راصده، وتسمي وجهة النظر هذه، مع إختلافات دقيقة متنوعة بمسميات مثل: لاواقعية أو مثالية) instrumentalismالمبادئ ينشئ العقل البشري العالم الذي تعرفه مستخدمة بيانات حسية كمادته الخام والبنى التفسيرية لأدمغتنا هي التي تسيغ عليه شكله. وقد يصعب قبول وجهة النظر هذه، ولكن ليس من الصعب فهمها. إذ لا توجد طريقة لإزالة الراصد (الملاحظ - الإنسان - من إدراكنا للعالم.

إن مسيرة تقدم علم الفيزياء جعل الدفاع عن الفلسفة الواقعية أمرا صعبا (هذا كلام في صحيح لأنه لولا الفلسفة ما قامت العلم قائمة). ففي الفيزياء التقليدية - فيزياء نيوتن التي تصف خبراتنا اليومية الإعتيادية بدقة إلى حد بعيد - ينسجم تاويل أغلب المفاهيم مثل كتلته وموضعه انسجاما متناغما مع الفهم والواقعية الحصيف لتلك المفاهيم ولكن من ناحية أخرى، إننا أدوات فجة كوسائل قياس. فقد وجد الفيزيائيون أن الأجسام الإعتيادية والضوء الذي بواسطته تشاهدها، جميعها، مكونة من جسيمات - كالإلكترونات والفوتونات - لا نعيها مباشرة ولا تنص عليها قوانين الفيزياء التقليدية وإنما قوانين الفيزياء الكمومية بشكل مفهوم الواقع في النظرية الكمومية انحرافاً جذرياً عن نظيره في الفيزياء التقليدية. ففي إطار النظرية الكمومية، ليس للأجسام مواضع ولا سرعات محددة ما لم يجر راصد قياسا لها. وفي بعض الحالات، لا تتمتع أجسام متفردة حتى بوجود مستقل وإنما فقط بوجود كجزء من طاقم مجموعة، وفي الفيزياء الكمومية أيضا هناك نتائج مهمة حول إدراكنا الماضي، ففي الفيزياء التقليدية، يفترض وجود الماضي كتسلسل حوادث محددة، ولكن الماضي وفق الفيزياء الكمومية هو كالمستقبل، غير محدد ويوجد فقط كطيف من الإمكانيات وحتى الكون ككل ليس له ماض أو تاريخ وحيد. وهكذا، تدل الفيزياء الكمومية ضمنياً على واقع مختلف عن نظيرتها في الفيزياء التقليدية - حتى وإن كانت الأخيرة منسجمة مع مدركاتنا الحدسية وما زالت تخدمنا جيدا عندما نصمم أشياء كالأبنية والجسور. وهذه الأمثلة تقودنا إلى استنتاج يُهيئ إطارا فكريا مهما نفسر من خلاله العلم الحديث. ليس ثمة تمثيل representation أو (صورة ذهنية) أو مفهوم الوجود واقع مستقل عن أي نظرية. وبدلا من ذلك، نتبني مفهوما نطلق عليه اسم «واقعية قائمة على نموذج» model dependentrnalism، إن الفكرة وراء هذا الرأي شي أن كل نظرية فيزيائية أو تمثيل للعالم ليست سوى نموذج ذي طبيعة رياضياتية على الأغلب مع مجموعة قواعد تربط عناصر النموذج بمشاهدات أو أرصاد. وتبعا للواقعية القائمة على نموذج، من العبث التساؤل فيما إذا كان نموذج حقيقيا أم لا، بل فقط فيما إذا كان متفقا مع مشاهدات أم لا. وفي حالة اتفاق نموذجين مع مشاهدات معينة، لا يمكن اعتبار أحدهما حقيقيا أكثر من الأخر .

:/••••••••

في فيلم الخيال العلمي السينمائي المسمى «الماتريكس» The Matrix ، يعيش الناس - من دون علم منهم - في واقع افتراضي محاكي أنشئ بحواسيب ذكية لتبقيهم مهدئين ومقتنعين، في حين تمتص الحواسيب طاقتهم الكهروحيوية (مهما كانت هذه الطاقة). ولكن، كيف نعلم أننا لسنا مجرد كائنات مولدة حاسوبيا تعيش فيما يشبه عالم ماتريكس؟ وإذا كنا نعيش في عالم صنعي تخيلي، فليس بالضرورة أن يكون للحوادث أي منطق أو اتساق أو امتثال لأي قانون. فقد تجد الكائنات الغريبة المتحكمة فينا متعة أو تسلية أكبر في مراقبة ردود أفعالنا، فمثلا لو قرر فجأة كل فرد في العالم أن الشوكولاته مثيرة للاشمئزاز أو أن الحرب ليست خيارا، لكن ذلك لم يحدث قط. أما إذا قررت الكائنات الغريبة أن تفرض فعلا قوانين متناسقة، فلن يكون لدينا أي وسيلة للتحدث عن واقع أخر يقف وراء ذلك المحاكى. ولعل من السهل أن ينعت العالم الذي تعيش فيه الكائنات الغريبة بأنه «الحقيقي» والعالم المولد حاسوبيا بأنه عالم مزيف. ولكن إذا كانت الكائنات في العالم المحاكي غير قادرة - مثلنا نحن البشر - على النظر مليا إلى كونهم من خارجه، فلن يكون لديها سبب لأي شك يساور تصوراتهم الذهنية الخاصة عن الواقع. إن الأسماك الذهبية هي في موقف مماثل. فنظرتها ليست نظرتنا نفسها ونحن خارج حوضهم المقعر؛ ولكنها مع ذلك، قادرة على صياغة قوانين علمية تتحكم في حركة الأجسام التي تشاهدها في الخارج. فمثلا، نحن نشاهد جسما في حركة حرة يسلك مسارا على خط مستقيم، ولكن الأسماك الذهبية تشاهده يتحرك على امتداد مسار مقوس، وذلك بسبب انحراف الضوء عند انتقاله من الهواء إلى الماء

وتستطيع الأسماك الذهبية - وهي في إطارها الإسنادي المشوه - صياغة قوانين علمية تصح دائما وتمكنها من إجراء تنبؤات مستقبلية حول حركة الأجسام خارج الحوض. صحيح أن قوانينها (الأسماك) ستكون أكثر تعقيدا من نظيراتها في إطارنا، ولكن البساطة موضوع يتعلق بالذوق. فإذا صاغت الأسماك الذهبية نظرية كهذه، فعلينا الإقرار بنظرتها على أنها صورة صحيحة عن الواقع. يزودنا التباين بين نموذج كون بطليموس الأرضي - المركز ونظيره الكوبرنيكسي الشمسي - المركز بمثال مشهور مقتبس من العالم الحقيقي الصور ذهنية مختلفة عن الواقع. ومع أنه ليس من غير الشائع أن يقول الناس إن كوبرنيكس قد برهن على خطأ بطليموس، ولكن هذا غير صحيح. إذ يمكن للمرء - كما في حالة نظرتنا مقابل نظرة الأسماك الذهبية - أن يستعمل أيا من الصورتين كنموذج للكون، ذلك بسبب استطاعتنا تفسير مشاهداتنا للسماء بافتراض ثبات إما الأرض أو الشمس، وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع في مناظرات فلسفية حول طبيعة كوننا، فإن الميزة الحقيقية للنظام الكوبرنيكسي تكمن في أن معادلات الحركة فيه أبسط بكثير في إطار إسنادي تكون فيه الشمس ثابتة.
••••••/ : إن الواقعية القائمة على نموذج لا تطبق فقط على النماذج العلمية، وإنما أيضا على النماذج الذهنية الواعية ودون الواعية التي ينشئوها كل واحد منا التفسير ولفهم عالم حياته اليومي، فمثلا يعالج الدماغ البشري البيانات الخام المستلمة من العصب البصري بتركيبة البيانات المدخلة من العينين كلتيهما وبتقويته دقة التحليل وبملئه فجوات كتلك الموجودة البقعة العمياء للشبكية. إضافة إلى ذلك، يكون الدماغ الانطباع بالفضاء الثلاثي الأبعاد من البيانات ذات البعدين للشبكية. فعندما تري كرسيا، فإنك استعملت فقط الضوء المبدد بالكرسي لإنشاء صورة ذهنية أو نموذج للكرسي. فالدماغ من البراعة في النمذجة إلى درجة أنه إذا جهز المرء بعدسات تقلب الصور في عينيه رأسا على عقب، فدماغه يبدل النموذج بحيث يعود إلى رؤية الأشياء بوضعها الصحيح ربما قبل محاولته الجلوس على ذلك الكرسي.
في السعي إلى اكتشاف القوانين النهائية للفيزياء لم تثر أي مقاربة أمالا أوسع أو جدالات أكثر مما أثارته نظرية الأوتار. فقد اقترحت نظرية الأوتار لأول مرة في سبعينات القرن الماضي كمحاولة لتوحيد قوى الطبيعة في بنية متماسكة وبصورة خاصة لاجتذاب قوة التثاقل gravity إلى مجال الفيزياء الكمومية. ولكن، في بداية التسعينات اكتشف الفيزيائيون أن نظري الأوتار تعاني قضية محرجة وهي أن هنالك خمس نظريات أوتار مختلفة، الأمر الذي شكل إرباكا تاما لأولئك الدعاة إلى أن نظرية الأوتار هي النظرية الوحيدة لكل شيء. ففي أواسط التسعينات بدأ باحثون باكتشاف أن تلك النظريات المختلفة ونظرية أخرى تدعى الجاذبية الفائقة supergravity تصف فعلا الظواهر نفسها مما منحهم بعض الأمل في الوصول إلى نظرية موحدة unified theory في نهاية المطاف. في الحقيقة، ثمة صلات قربى بين تلك النظريات، بما يسميه الفيزيائيون «مثنويات» dunalities، ولكن للأسف، فإن كل واحدة من هذه النظريات تصف وصفا جيدا فقط ظواهر خاضعة لشروط محددة - مثلا - طاقات منخفضة، ولا تتمكن أي نظرية منها وصف جميع ظواهر الكون إن المختصين بنظرية الأوتار، قد اقتنعوا الآن بأن تلك النظريات الخمس ما هي إلا تقريبات مختلفة لنظرية أساسية أكثر عمقا تُدعى النظرية M يبدو أنه لا أحد يعرف ماذا يمثل الحرف M ولا تزال ثمة محاولات لفك ألغاز النظرية ، ولكن يبدو أنه قد أصبح من المتعذر الاحتفاظ بالتوقعات التقليدية لإيجاد نظرية واحدة لجميع ظواهر الطبيعة، يجب علينا استعمال نظريات مختلفة في حالات مختلفة. ولذلك، فإن النظرية و ليست نظرية بالمعنى الاعتيادي للكلمة، وكلما اكتشفنا نموذجا للعالم ووجدناه ناجحا، و يمكن وصفة بالصفة الواقعية أو الحقيقة المطلقة. ولكن على غرار مثال الأسماك الذهبية .

يبدو أنه من أجل وصف الكون يتعين علينا استخدام نظريات مختلفة في مواقف أو حالات مختلفة. ولكل نظرية منها صيغة واقعية خاصة بها؛ ولكن تعتبر تلك التنوعات مقبولة وفق «الواقعية القائمة على نموذج». ولا يمكن أن تصف أي من هذه الصيغ بأنها أكثر أصالة من أي صيغة أخرى. وهذه الأفكار لا تمثل توقعات الفيزيائيين التقليدية لسمات نظرية عن الطبيعة، كما أنها ليست منسجمة مع فكرتنا الاعتيادية عن الواقع (الحقيقة). ولكن من الجائز أن يكون الكون كذلك.

المصدر :

The Theory Formerly Known as Strings. Michael J. Duff in scientific American Vol. 278. Na I pages 54-59; February 1998.

The Illusion of Gravity. Juan Maldacena in Scientific American. VW. 293. No. 5i pages 32-39: November 2005 The Grand Design.

Stephen Hawking and Leonard Mlodinow. Bantam Books. 2010.

مم نتشكَّل شخصيَّة وعقلا (؟)

(كيف نقرأ وماذا نحذر؟ وكيف نعالج التفاوت العلمي؟ الحقيقة والأخلاق و أنواع المفكرين وصفات العقول)



د. مختار الأخضر الطيباوي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

عندما يبلغ الإنسان يتشكَّل من: تربيته، من قراءاته، من أساتذته، من تجاربه، من علاقاته الاجتماعية، وخصوصا من الصعوبات التي يواجهها في حياته، فكل وضعية تفرض عليه مشكلة يضطر للتفكير فيها وتحليلها والتكيُّف معها لتجاوز صعوبتها وبناء نفسه.

وهكذا مع مشاكل المعرفة والحياة على حدٍّ سواء يتشكَّل عقله من تفكيره الليلي.

وعندما يحتاج إلى فكرة، إلى خادم ـ على تعبير أحدهم ـ فسيتناولها من ذاكرته، وممَّا هو أكبر منها: من كلِّ ما شكَّله ذهنيا ونفسيا، فليس اللغوس إلا إدراج وقائع تجاربنا في الاستدلال.

لهذا لا يمكننا فصل الفكرة عن الشعور، عن الطبع والمزاج، وأهم من ذلك لا يمكننا فصل الحقيقة عن الأخلاق. لكن الإنسان معرض لفقدان هذا الارتباط بين الحقيقة والأخلاق عندما تفسد فطرته فتطغى ماديته، مثل المحامي الذي إن لم يراقب نهمه إلى عدد القضايا بغض النظرعن نوعها فلن يكون خادما للعدالة ولكن لمصالح خاصة لموكليه فيفقد الرابط بين الحقيقة والأخلاق. هذا النوع موجود بكثرة في الناس: في الساسة ،و أحبار السوء، ،والفلاسفة،و الصحفيين، والمثقفين، والفنانين ،و الباحثين .. الخ، كلهم يقنعنا بواقعية الحياة وبالنفعانية!

والإنسان مفطور على هذا الرابط، وهو ما يشكِّل هوية ضميره فيحتاج في هذه الحالة وهذا نجده عند الفلاسفة والمفكرين أمثال نيتشه الذين عظَّموا العقل على حساب الأخلاق، وعند العلماء في شكل ميل للجدلي على حساب الحقيقي إلى أن يضبب بشقلبة بلاغية أساس فكرته لأن الناس نوعان: نوع الحقيقة عنده لها أساس أخلاقي، وبالتالي سيهتم بالحقيقة وليس بأن يكون مصيبا في حديثه، فتغلب إنسانيته أنانيته، وهذا النوع يريد تغيير العالم.

ونوع تشكَّلت نفسه وعقليته ـ بحسب وظيفته وبيئته وغلبة هواه على مبادئه الفطرية ـ على قالب هذا العالم، فتغلب أنانيته إنسانيته لأنه مقولب على عالم يحكمه النفاق فيحتاج إلى أن يقنع الناس بصوابية رؤيته الوجودية التبريرية، وسيبحث فيهم عن مساعدين لتمييع خطأه، وهذا النوع لن يبحث عن معايير الحقيقة ولكن عن تقنيات الإقناع. سيبحث عن عبقرية تعلِّمه وضع قناع على مشاكل المجتمع بدلا من حلها، ولن يمكنه بأي حال إلا الفصل بين الحقيقة والأخلاق!

لا يمكن أن نرتقي بمفردنا لأنَّنا لا يمكن أن نبدأ من الصفر، نحتاج إلى بستان نرتع فيه، فمن يريد أن يكون فيلسوفا عليه أن يستأنس بالعبقرية الفلسفية ويألفها، ومن يريد إثراء لغته وبلاغته فعليه أن يألف الأدب. كذلك من يريد العلم الشرعي العالي عليه أن يستأنس بعبقرية العلماء وبسلوكهم الذي يمثلهم في لحظات السكينة بعيدا عن فلتات اللسان وكلمات التنفير لأن العلماء مرجعيتهم الشريعة، وهي لا تفصل النظري عن العملي، ولا الحقيقي عن الأخلاقي.

من يقرأ الجميل ويألفه سيقول الجميل، هكذا يتشكَّل الإنسان بالمجانسة والمشاكلة والألف. والمقصود أن العناصر التي تشكِّل شخصيتك كثيرة لكن يمكنك توجيهها وتصحيحها باختيار ما تقرأ، أو ما ترتكز عليه قراءتك، فكل شخص عنده مادة وأسماء معيَّنة تغلب عليه، يبدأ بها تفكيره، يعرفها بشكل أوثق وأعمق من غيرها.

وكذلك بانتقاء صحبتك فتشرب من هذه المصادر، وشيئا فشيئا تقترب منها بحسب قوة الاستلهام والرغبة في التشبه بها والانسجام معها، فتشكِّل عقليتك وشخصيتك، وتمنحك أسلوبك في الحياة، ولن تكون نسخة طبق الأصل عنها لأن هناك عناصرا أخرى تدخل في العملية عناصر فطرية جبلية، وخاصة تجاربية، ستكون فقط من طينتها، من نوعها، وستكون لك خصوصيتك ومميزاتك.

الخطأ في القراءة يأتي من أنه يوجد عباقرة في الفكر لكن فكرهم عبارة عن صرامة في التحليل والوصف مع منهجية التنظيم الفني لموضوعاتهم، ويعبرون بلغة عليمة قوية، عندما تقرأ لهم يجذبونك إليهم لكنهم لا يمنحونك في الحقيقة إلا العقل الرياضي، تأثيرهم على العقل الاستدلالي فقط، هؤلاء هدفهم الوصول إلى الحقيقة الخام مجردة من لوازمها الميتافزيقية وإن اعتنوا على استحياء بشيء من لوازمها الاجتماعية والسياسية، عند باب الحقيقة يعودون أدراجهم ليفتحوا موضوعا جديدا! في حين هناك عباقرة في العلم والفكر عندهم صرامة منهجية في السبر والتقسيم، في استكشاف كل الاحتمالات الممكنة، وفي تركيب المعاني، قد تكون لغتهم جافة ليس لديهم وقت ولا أنفسهم الجادة تميل لتحسينها لكن تعلقهم بلوازم الحقيقة ميتافيزيقيا واجتماعيا وسياسيا رهيب، والمعاني التي يطرقونها عالية الطراز فتأثيرهم على الذهن، على الفكر في منشأه النفساني. هذا الصنف الثاني يغيِّر من يقرأ له في العمق أما الأول فيمنحك تقنيات النقاش فقط.

يمكن أن يكون الإنسان موهوبا في بعض المواد وأخرقا بدون موهبة في أخرى، والإنسان بطبعه يغلب عليه نوع عقل على نوع آخر وعندما يفهم ذلك يبحث عن التوازن، فمنا ـ بحسب تقسيم بعض علماء النفس ـ من يتمتع بنوع ذكاء لساني لغوي، يلعب بالكلمات، يفكر بالكلمات، ويستعمل لغته للتعبير عن أفكار معقدة، هؤلاء عندهم قوة في التواصل، ويتحكمون في تقنيات البلاغة واستراتيجية النقاش. نجد هذا العقل عند الروائيين والصحفيين والمحاميين والساسة و الخطباء خاصة.

وهناك العقل المنطقي الرياضي الذي يمنح القدرة على التفكير التجريدي والتقدير والقياس والربط المنطقي، هذا العقل يميل لتحليل الأسباب والنتائج وتفسير الأشياء.

وهناك العقل الفضائي الذي له القدرة على التذكر والملاحظة الدقيقة، وقوة الذاكرة الصورية وتمثُّل العالم ومعالم الواقع، هو عقل هندسي نوعا ما.

وهناك العقل الاجتماعي الذي له قدرة على معرفة وفهم ما يعيشه الآخرون، ويسمح لصاحبه بالتصرف بطريقة مناسبة، يفضل الدعوة إلى التعاون والسماحة والتمييز، له قدرة على معرفة وكشف المقاصد والنوايا قبل الإفصاح عنها بوضوح، هوعقل مطلوب في المعلم.

وهناك العقل المركز على داخله ومعرفة ذاته، يملك القدرة على فك شفرة انفعالاته، هو عقل السبر الذاتي والتحليل النفسي، له قدرة على الشعور المتعدد الواسع، وعلى التفكير في أفعاله، عقل يسمح للإنسان بالتطور والتحسن.

وسواء كانت هذه عقول أو صفات للعقول نعلم من أنفسنا أن بعضها يغلب علينا ويتحكم بالدرجة الأولى في تفكيرنا، ويحدد مقاربتنا، وكيفية تعاملنا مع الأمور، ولأننا نحتاجها كلها، ونحتاج إلى التوازن لتحقيق مختلف المطلوب منا خاصة الحقيقة ولوزمها الأخلاقية يجب أن نضعها في التوازي.

قراءة الإنسان مهمة جدا لأنها تحدد الصفة العقلية التي ستغلب عليه، بحسب بعض الباحثين منهم ألان باديو ومونتينيو يوجد أربع أدوار تفكيرية: الأول والثاني منها يمارسان النشاط في داخل الفضاء الفكري المعين الفلسفي او العلمي أو غيرهما، هما "المفكر" و "الإداري"، والثالث والرابع «المعمم» و"كاتب المقالات" يفضلان العلاقة مع الخارج (خارج مجال التخصص) والقارئ أحيانا لا يعرف إِن كان يقرأ لمفكر (منتج تصورات ـ إمام الفن) أو لفيلسوف يحلل وفقا لمنظومة فلسفية معينة، أو لأديب أو صحفي أو سياسي أو فيزيائي أو كاتب مقالات أو معلق يتفلسفون؟ لتطوير موقفه يرسم "المفكر" في مكتنز (مستودع النصوص العلمية والمعرفية لمجاله أو ثقافته أو حضارته) مساره الشخصي حيث يتلاعب بالحدود الزمنية والمذهبية، فلا يمكنه إنتاج موقف جديد قادر على إثراء المكنز المعرفي إلا بنوع نقد لهذا المكنز، فتجده يقول: "الفيلسوف أو الفلاسفة لم يفهموا أن.. "،"إلى يومنا هذا لم يقم المتكلمون إلا بـ.."،" الآن يجب أن. .." الخ أما مهمة "الإداري" فهي الحفاظ على المكنز المعرفي بمضاعفة العلاقات بين عناصره، مثلا: ديكارت يعيد صياغة تساؤل أفلاطون، يمكن أن نعارض دليل الرازي بقول الأشعري.. الخ كذلك يقوم بربط مفكري عصره بمفكري المكنز، فعندنا مؤسسي المذاهب وإداري المذاهب، علماء الملة وعلماء المذهب.

وفي الحقيقة لا يوجد بين أنواع العقول والنفوس فضاء لحدود مستقرة واضحة، بل يوجد تفاعل وتصارع بينها داخل الشخص الواحد لهذا علينا الانتباه أين نقف ولمن نقرأ وما الذي نأخذه وما الذي نتركه؟ على قول العارفين: مراقبة خواطرك، وأقصد: وعيك وما يتسلل إلى نفسيتك من مشاعر وأحكام قيمة وطبع المؤلف حتى عندما تقرأ لأئمة مسلمين كبار أنت تحت هذا النوع من التأثير فالمتشدد منهم سيصبغ فيك الشدة، والمتساهل السهولة المنهجية والمعتدل اعتداله. يوجد في الكتبة على التقسيم الغربي من زاوية أخرى وفيه بعض الاختلاف عن تقسيمنا: الحكيم والمحترف والهاوي ومبدع التصورات، لكن وجودهم ليس بصفة خالصة لأن هذه الصفات تتراكب مع بعضها بعضا، وأحيانا بطريقة تصارعية في الشخص الواحد.

الحكيم عنده معرفة صحيحة بالأشياء، يطور أسلوب حياة معقول ومنسجم ومثالي، يطبعه التأمل والاعتدال والهدوء والاتزان واللين واليسر ما يشبه عندنا العارف الصوفي المنضبط بالعلم الشرعي وكونفشيوس عند الصينين.

المحترف هو الذي يعتاش من فكره قد يكون معلما أو خبيرا أو صحفيا او غير ذلك، وهو النموذج الأكثر انتشارا في العصر الحديث عنده شعبية مؤسساتية وإعلامية، يمر هدفه بالمدخول المادي، وتعترضه إكراهات صراع المصالح فتبعده عن الحكمة، لذلك كان إيبتون سان كلير يقول: "من الصعب تفيهم شيء لإنسان إذا كانت أجرته مرتبطة بأن لا يفهمه".

المفكر الهاوي (هو نحن كتبة الفيسبوك) المتحمس للفكر، قد يكون أي إنسان يمارس التفكير كهواية بشغف وضراوة، وقد يهتم بأي مجال لكنه يحب أن يقوم عقله بتركيب الأفكار، وهو دائم الاستغراب من تعدد العوالم التي يبرزها التفكير، وهذا ما يحفزه لكونه هاويا فهو حر في اختيار مصادره لكن تنقصه الطريقة والتناسق، قد يقع في أي شيء.

أما منتج التصورات فهو حارث العوالم، رائد، بحسب جاك دولوز الذي يعرِّف الفلسفة كمصنع تصورات. هو مفكر نظامي يقدم لنا رؤية أصيلة عن العالم بحيث بعده لا يمكننا أن نفكر كما كنَّا نفكر قبله، هو مفكر يفتح العقل أو يغلقه على عالم محتمل آخر، يعرف كيف يفكر في اللامفكر، وبارع في تحطيم الكوخ العلمي يبحث عن تشييد بيت صلب وثابت، هو الفيلسوف المفضل عند الغربيين. معه لا نضجر أبدا، وهو شخص مرتاح في الاختلافات القوية والجدليات، محرك الحرية العلمية "عندنا في حدود مرجعية" ، لا يعرف في الغالب إلا بعد موته، الزمن هو الذي يثبته.

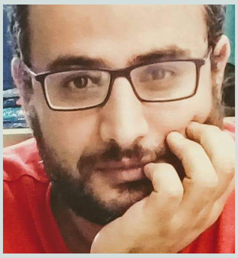
أسباب التفاوت العلمي (الجهل)

مشاكل العالم ومشكلة مجتمعنا على وجه الخصوص عدم المساواة من بداية طريق الحياة في: المال، والفرص، والكفاءة، وفي التعليم والثقافة، وفي نوعية التكوين، لهذا يكثر الجهل مع السلوكيات المرضية فتختل مراتwب الناس، وتتداخل المهام والواجبات، ويعتلي الناقص وغير النزيه المنابر، ويعارض الأقل علما وفهما الأكثر بصفاقة! لنتغيَّر يجب أن نتعلم، ولنتعلم - على قول أحدهم - يجب أن نسبر أعماق جهلنا، وقد تسبره بتفكير تأملي، وهذه قدرة نادرة في الناس لكن من رحمة الله نجدها حتى عند العوام، وقد نسبره بقراءة لعلماء حقيقيين رابطة الحقيقة بالأخلاق والعقلي بالقلبي عندهم قوية جدا. وجودك هو واقعك، والحياة أسلوب تختار أن تعيش به، وكل مسارها الصحيح هو الانتقال من الجهل إلى المعرفة، من الحقيقة إلى لوازمها الأخلاقية، من المعصية إلى الطاعة، من اللامبالاة إلى الاهتمام، من الأنانية(الفائدة الشخصية) إلى الإنسانية(الرحمة) وإذا كان العلم سلس الانقياد فإن الجهل شديد المقاومة حتى عندما يفقد الأمل، وهو شرس جسور، على قول أحدهم: لا يأتي من صعوبة التعلم التي يواجهها الإنسان فقط، ولكن في الغالب من كون الإنسان لا يبحث إلا عن معرفة ما يرضي رغباته. الجهل فجوة بين الأشياء كما هي في الواقع والإدراك، وأخطره الجهل المضاعف: الجهل بأننا نجهل.

وعليه إما ننظر لهذه المعاينة كتحليل للوصول إلى سد هذه الفجوة من خلال السعي إلى تعميم المعرفة ونشر الثقافة الصحيحة لتقريب المسافات، ولتحقيق العدل في التعليم والتربية أولا وفي بقية المجالات بالتتالي، وإما نتخذه ذريعة للترفع والنخبوية الضيقة والمعاملة بقسوة. من الناس من يستحق الوصف الرادع، وفي حالات منهم من يستحق التأديب والغلظة بالأسلوب الجدلي التبكيتي لكن الصفة العامة للخطاب العلمي هي: المنطقية والأناقة والشفقة(الرحمة) بالأسلوب التعليمي (الشرح والتفسير).

البحث عن التوازن العقلي الذي نسعى إليه هو أولا لأنفسنا، وثانيا لغيرنا لأننا نريد مقاربة الأمور وحلها ومحاولة معالجتها باتزان واعتدال، ولأن صفة المعلم يجب أن تغلب صفة المجادل في شريعتنا.

وائل غنيم والمنطقة الرمادية


وائل مجدي

• ينشأ الإنسان وسط جماعة ، تكون غالباً هى الإطار الأول المحدد لكثير من معالم شخصيته ، يرتبط بقوانينها، وينهل من ثقافتها، وتكون هى نافذته الأولى على هذا العالم الفسيح، ينتهى بصره إلى سقف معارفها، ويتسع أفقه على مدى تجاربها وخبراتها التى علقت بأذهانها، وتناقلتها الأجيال داخل إطارها، لكنه ربما يشعر بعد حين، أن هذا الإطار لم يعد مرناً بما يكفى لإشباع تطلعاته التى لا تنقطع، واكتشافاته التى تتوالد عن خبرات جديدة، وأبطال جدد لم يكن له بهم سابق عهد فى روايته التى تشربها، وأصبح على علم بكل تفاصيلها، ويدخل حالة من الشغف الذى يقوده إلى طرح كثير من الأسئلة، وعرض كثير من الاستشكالات التى أصبحت تؤرقه، ولا مفر له من إجابات يطمئن لها عقله، ويسكن عندها قلبه، ويبدو أنه هذه المرة قد أصبح على أهبة الإستعداد لإختراق هذا الإطار القاسى، مهما كلفه الأمر، حتى يجد الإجابات التى ربما تقبع على الجانب الآخر.

• ولأن الإنسان مهما اختلفت توجهاته ، وتنوعت مشاربه ، يميل دائماً إلى إشباع روحه ، قدر حرصه على إشباع جسده، ويفزع إلى قوة تشد أزره ، وتجبر إنكساره، وتضئ منطقة مظلمة فى جنبات روحه، وتدفعه إلى الإستمرار، والتعامل مع المادة التى تحيطه من كل جانب، وتجعله يصبر على الطاقات السلبية التى يصدرها له أبناء جنسه، فليجأ إلى رب، يعلم فى قرارة نفسه أنه لا يمكن أن داخل هذا الوجود المادى الفيزيقى الذى لا يخفى على حواسه المباشرة، وإنما لابد أن يكون وراء هذا العالم، لا تدركه أبصار، ولا تحيط به أفهام ، هذا الإله الخالق الذى لم يخلق عبثاً، ولم يتركه دون رسالة ترسم له منهج هداية وتوجيه، فيقبل الإنسان على الدين بدافع فطرى، ذلك الدين الذى لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا يخالطه ريب ولا نقص، لأنه الكمال فى ذاته.

• هكذا شرع وائل غنيم مرحلة البناء بدءاً من الدين، فالتحق الشاب ذو الخمسة عشر عاماً بصفوف الإخوان المسلمين، تجره عاطفته الدينية، مفعم بحماس الشباب، وربما هذه الفئة العمرية التى تفضلها جماعة الإخوان المسلمين، وتكون وقوداً لأفكار الجماعة التى تبثها فى أذهان هؤلاء الشباب، والتى تخدم أهدافها الرئيسية ورؤيتها السياسية، ومن اللافت للنظر أن وائل غنيم كان قد صرح فى بعض مرئياته أن اتجه أيضاً إلى السلفيين، وأنه كان قريباً منهم، وسواء تزامنت المرحلتين، أو سبقت إحداهما الأخرى، فيبدو أن وائل غنيم لم يقدر على الإستمرار وسط أجواء لم تعبر عنه، ولم تصمد أمام ثورته الداخلية، حتى أنهما قد فشلتا فى تقديم رؤية واضحة المعالم، أمام شاب مقبل على حياة مفتوحة، عميقة المعانى، متعددة المساقى ، والإقتصار فيها على أسلوب واحد للتفاعل مع معطيات المجتمع، والتعامل مع فئات بعينها، مزودة بآلية لا تقبل النقد، أمر يدعو للجمود، ويقطع الطريق على إمكانية الحصول على إجابات شافية أمام أسئلة ثائرة طوال الوقت .

• لكن يبدو أن الشاب الثائر، لم يثر لتصحيح الأوضاع التى ثار عليها، وحاول الإفلات من قيودها، وإنما فضل أن يقتلع جذور الماضى، ويمضى يغرس بذور الحاضر، محولاً مساره إلى طريق آخر، لعله يستطيع أن يجد نفسه فى نهاية المطاف، ويبدو أنه قد شعر أن كل ما يحيطه يحتاج إلى تغيير من الجذور، كانت خطته أن يطرح كل ما تلقى من أفكار، ليبحث عن أخرى تعبر عنه، برع وائل غنيم فى مجال التكنولوجيا والمعلومات، وقام بإنشاء مواقع شهيرة له على الانترنيت، ومن الطريف أنه حينما أراد أن يتزوج، أنشأ موقعاً يخدمه فى ذلك، حتى استطاع الزواج من أمريكية، وهو فى سن الثمانية عشرة عاماً، ويبدو أنه بعد هذه الخطوة، قد زاد تعلقه بالتكنولوجيا، وأصبح على ثقة أنها قد تقلب حياته رأساً على عقب، حيث شرع يكثف تطلعاته، وبدأ حلم الإلتحاق ب(جوجل) يطفو على السطح ، وقام بالفعل بتقديم أوراقه، وخوض الإختبارات واحداً تلو الآخر، وبعد محاولات عدة فاشلة للإلتحاق ب(جوجل)، تأتى الأقدار لتجعل من الشاب وائل غنيم مديراً للتسويق على مستوى الشرق الأوسط فى شركة جوجل العالمية، ليبدأ إطار مرحلة أخرى تماماً فى الظهور، ربما كانت نقطة فاصلة فى حياة هذا الشاب.

• انتقل وائل غنيم للعمل فى الشركة العالمية جوجل كمديراً للتسويق فى منطقة الشرق الأوسط، ومن ثم اعتلى قمة طموحاته، وهناك شعر أنه الآن بإمكانه تغيير كل ما كان يدعو لسخطه، أو يثير حفيظته فى مصر، وأحس برياح التغيير تعصف من داخله، وعليه فقط أن يضغط على الأزرار التى تحول مسارها إلى مصر، للقضاء على النظام القابع هناك، والذى كان يمثل له ولكثير من المصريين رمزاً للفساد والظلم، وبعد تظاهرات انقلبت لثورة عارمة عمت أرجاء البلاد، استطاعت رياح التغيير الإطاحة بنظام جثم على الصدور لمدة ثلاثين عاماً، وهنا تنفس وائل غنيم الصعداء وأحس بنشوة الإنتصار تملأ صدره للمرة الثانية، ظناً منه أن تمكن تماماً من قواعد اللعبة، وأنه يستطيع تغيير الشرق الأوسط بكامله إذا ضاعف من جهوده، وأحكم خطته على نحو أعمق.

• وبين نشوة الإنتصار وأحلام اليقظة، أفاق وائل غنيم على حقيقة لم يجد بداً من الخضوع لها، فعند سقوط نظام بالكامل، سيحل مكانه أقوى الكيانات الموجودة على الأرض، وحتى لو كان يرفضها هو، وتربطه بها ذاكرة سيئة، فقديما انتقد الإخوان المسلمين، وهرب من سطوتهم الفكرية، ليكون هو بنفسه سبباً فى توليهم سدة الحكم، ثم يظهر الجانب السلفى مرة أخرى، ولكنها المرة الأولى له فى حلة سياسية، ذلك الجانب الذى هجره وائل غنيم، ولم يره إطاراً مرناً يستطيع العيش بين جنباته . انصاع وائل غنيم لواقع الأمور، متعللاً بأن هذه الأطراف التى خلفها وراء ظهره قديماً، قد تكون قد طالتها رياح التغيير، وأنها ربما تعلمت قواعد اللعبة الجديدة .

• غير أنه وإن كان النظام قد سقط، فقد بقيت أذنابه، التى عاثت فى الأرض، وأصبحت تكيد المكائد للإخوان المسلمين وهم فى سدة الحكم، والاخوان يحاولون الرد، ثم مشاكل أخرى بين الأخوان والجانب السلفى، وأفخاخ وأنصاب، سقط على إثرها الأخوان المسلمون، الذين لم يكونوا على قدر كافى من المرونة السياسية منذ البداية، لإستقطاب المشهد والسيطرة عليه، ووقعوا فريسة سهلة لقلة خبرتهم إضافة إلى عنادهم وطريقتهم

الجامدة فى التعامل مع المعطيات، على أن هذا السقوط كان قد توقعه من رأى المشهد بوضوح منذ البداية، ودخل الأخوان بعدها فى مجموعة صراعات يائسة، خاسرة فى نهاية المطاف . فى الحقيقة لم تمر كل هذه الأحداث مرور الكرام على وائل غنيم، ووجد نفسه فى حاجة لمراجعة أفكاره من جديد، فهل قام بالتغيير كما أراد ؟؟ أم أن قواعد اللعبة تغيرت وفق حسابات أخرى على الأرض؟؟ تلك الحسابات الجديدة التى فرضت نفسها فرضاً، وبدلت المرسوم، وغيرت المخططات ، وأظهرت جوانب أخرى خفية، لا يمكن التغافل عنها فى اللعبة. تساءل الشاب فى حيرة : طالما أن هناك دائما حسابات أخرى ، فهل كان الأمر يحتاج للثورة ؟ وما هى الثورة إذاً؟؟ وهل هناك وجود لما يسمى الثورة فى قواعد لعبة الحياة، أم أن هناك مصطلحاً آخر قد يصلح للعبة، من شأنه أن يصل لأهداف مشروعة وحقيقية يمكن تنفيذها على الأرض ؟؟

- فى الواقع يبدو أنه لا فائدة من إسقاط الأنظمة ، فى حال عدم توفر رؤية كاملة ، وخطط بديلة، من شأنها أن تشغل الفراغ الذى قد يسببه إسقاطها ، وأن الأقرب دائما هو الأقوى ، وربما ليس الأجدر ، وما يجب أن يعول عليه هو الإصلاح ، ومحاولة التخفيف من وطأة الفساد ، والإصلاح الحقيقى يبدأ من الفرد ، ولا تتصور أن فساداً قد ينقضى ، أو ظلماً قد ينقشع ، فى حال فساد الفرد ، فهذا أشبه بالنقش على الماء ، تلك الأمور التى فطن إليها وائل غنيم فى نهاية المطاف ، بعد مراجعة لأفكاره وربطها بما حدث على الأرض .

- ثم توارى وائل غنيم عن الأنظار، ويبدو أنه قد فضل الغياب عن المشهد، الذى ربما خلف عنده نوعاً من الإرتباك، ودفعه دفعاً إلى مزيد من المراجعات ، وفرز الأفكار، ومراقبة المستجدات من خلف الستار فى حالة من الترقب، واستنباط الدلائل من قلب الأحداث ، لا عن أحكام مسبقة، ساقتها تصورات ناقصة ، وأهواء مترنحة، وحماسة ساذجة فى نبض قلب ثائر، فبعد الجزم بنقص الرؤية، وتخبط الأفكار، قرر وائل غنيم أن يعيش السكون، ويشق غبار الوحدة ، فأطفأ سراجه المتوهج ، ولزم كهفه المظلم ، بعد أن شق عليه أن يرى نور حقائقه المزعومة ، والتى تهاوت أمام عينيه واحدة تلو الأخرى، ولكن يبدو أن ثورة أخرى اخترقت ظلمات الكهوف، وأمسك الشاب- الذى لم يعتد سكنى الكهوف - بمعوله ينقب، لعل بعض النور ينفذ إلى عمق الظلام فيذيب جدرانه، ويخرج الشاب يلتمس طريقاً لتجاوز المرحلة، ومعالجة كل المدخلات، والخروج بتفسيرات يستطيع إعتمادها كحقائق على أرض الواقع .

- وبعد اعتماد الحقائق الجديدة ، كان لابد من طريقة لعرضها ، ولأنها كانت فى أغلبها بخلاف الصورة الأولى التى رسمها وائل غنيم لجمهوره ، فكان لزاماً أن يغير طريقة العرض ، ويحاول بطريقة تدريجية ، أن ينتزع الصورة القديمة من إطارها ، وتركيب أخرى مكانها ، وبطبيعة الحال لم يكن هذا بالأمر باليسير ، إلى أن اهتدى وائل غنيم لطريقة قد تمكنه من الوصول لجمهور افتقده ما يقرب من ٦ سنوات متتالية .

- انها طريقة (مهرج السيرك) الذى يمزج ما بين الضحك والبكاء ، والحركات الساذجة المثيرة للسخرية، والمضمون الكامن الذى يريد إفراغه من جعبته ، حيث تبين للشاب الثائر أنه ليس من المعقول أن يطل على جمهوره بأفكار مباينة تماما لسابقاتها فى نفس الثوب القديم، فقرر إرتداء ثوب (البهلوان) الذى يتلوى ليظن الناس أنه مجنون، فيقوم بإرسال رسائله لهم ، ولو أنه قدم عروضه بشخصية العاقل ، لثار ثائرة جمهوره واتهموه بالتناقض، ورموه بالخيانة .

- استقبل الجمهور وائل غنيم (البهلوان) بعقول مشدوهة ، ومشاعر مضطربة ، تغلب عليها الحيرة ، وقد رثوا لأمره ، وظنوا أنه قد فقد عقله ، ربما لما تعرض له من ضغوطات فى المرحلة السابقة ، والتى أخلت بتوازنه ، وأفقدته إتزانه ، غير أن وائل غنيم بدا عليه أنه ارتاح لطريقة العرض الجديدة ، فهى كما يراها الطريقة المثلى للمثول أمام جمهوره والنفوذ إلى عقله من جديد ، وهى مرحلة مؤقتة للتواصل ، تعقبها مراحل أخرى .

- نزع المهرج قميصه أمام كاميرا هاتفه المحمول أثناء عرض مرئى له ، ثم ضحك ، ثم بكى ، فى محاولة لكسب التعاطف ، بدلاً من التعرض للإنتقاد ، وكأن رسالته أنه يكشف عن الزيف الذى سكن عقله ، ووضع عنه هالة القداسة التى طوقها به جمهوره ، وذلك للتخفف من أحكام الإدانة التى قد يصدرها جمهوره ، بعد غيابه الغير مبرر عن المشهد ، وكأنه قد أدار ظهره لهم .

- ثم فى حركة بهلوانية أخرى يحلق رأسه أمام الكاميرا ، فى دعوة منه للتخلى عما يحب ، وأنه يجب أن يتجرد مما يحبه ، ليكشف الغطاء عن آثار قد تصيب الإنسان عندما يختار ما يركن له قلبه ، ظناً منه أنه الحق ، وكأن وائل غنيم يحذر من إتباع الهوى ، والفحص والتمحيص فى كل ما يدور فى أفلاكنا ، وطرحه من المعادلة ، حتى وإن كانت تميل إليه القلوب .

- يستطرد وائل غنيم فى بهلوانيته ، فيشعل سيجارة الماريجوانا أمام الكاميرا ، وكأنه يشير إلى طبيعته البشرية ، وأنه يخطئ ، فيتناول المخدرات معترفاً بأنه بذلك اقترف ذنباً ، وهذه فرصة أخرى يطرقها وائل غنيم ليدك آخر حصون القداسة التى طالما يضعها الشعب المصرى حول بعض الأشخاص لإقدامهم على أى عمل ربما ينبئ ظاهره أنه بطولياً ، وسرعان ما ينتزعونها منهم لمجرد اقتراف خطأ بسيط ، هذا التحرر من شأنه أن يساعد وائل غنيم فى أن ينفذ إلى جمهوره دون أن يحاكمه إلى حياته الشخصية .

- منتقلاً إلى خطوة أخرى من عرضه الجديد ، يطل وائل غنيم على جمهوره ، يتلو ما تيسر من آى الذكر الحكيم على مسامعهم ، فى محاولة منه لإقناعهم أنه يعترف بذنبه ، ويحاول جاهداً التقرب إلى الله، ليغفر له خطاياه ، ويساعده فى إجتناب الذنوب .

- وهكذا ينتقل وائل غنيم المهرج ليقدم عرضاً تلو الآخر على المسرح الذى أعده خصيصاً ، وراهن أن جنباته ستمتلئ بالمتفرجين .

- إن وائل غنيم الذى راهن على أن طريقته البهلوانية ستجذب المتفرجين ، قد ربح رهانه ، وتمكن بطريقته الرمادية من أن ينفذ إلى أقطار الشارع المصرى من جديد ، وما بين داعم ومستنكر ، وفاهم ومستفهم ، برز وائل غنيم كموضوع يشق طريقه إلى عقل المشاهد ، وظاهرة تفتقر إلى تفسير .

• ويبدو أن الرمادية فى العرض ، وتمييع المواقف التى يجدر بها أن تكون حاسمة ، ترفع الحرج عن الشخص كونه محسوباً على فئة أو عقيدة أو فكر ، وتزيد من مطاطية الإطار المحيط به ، فيعرض أفكاره دون خشية من تبعاتها ، حيث يتم عرضها على المتابع على أنها مجرد تصورات حيال قضايا بعينها ، ولكن يتم خلالها غرس أفكار جديدة على طريقة سحرة فرعون .

• فلا مانع من شرب الخمر وتدخين الماريجوانا ، إن كان ذلك سيصرف عنى إتهاماً بأننى محسوب على طائفة دينية ، وفى الوقت ذاته سأقرأ على مسامعك نصوصاً مقدسة حتى لا يتسرب لداخلك أننى منزوع الفطرة الدينية ، وما بين هذا وذاك سأطرح عليك أفكاراً ربما كانت على نقيض أفكار كنت قد تبنيتها فيما سبق ، على أن أفكارى الجديدة ليست مذهبية أو طائفية ، وإنما من واقع التجربة الإنسانية.

• فى الحقيقة هذه الأفكار التى لا تستند فى مضمونها إلى أوليات ثابتة ، يمكن المحاكمة إليها ، قد تتسبب فى تشويش ذهن المتلقى ، وربما قد يغرق فى بحر النسبية المظلم ، فيحاكم الأمور إلى قناعاته الشخصية ، والتى ربما نبعت من تجربته ، التى كانت لتختلف بإختلاف البشر فى معالجتها .

• ولا غرابة إذاً من أن يقع وائل غنيم نفسه فى شراك الإلحاد لفترة زمنية ، وهذا بإعترافه فى إحدى فيديوهاته ، فإنعدام المركزية والإعتماد على التحليل البشرى النسبى دون الإتكاز على قواعد يحتكم إليها البشر ، يخلخل الدعائم ، ويفقد الإتزان ، ويجعل الإنسان عرضة للسقوط .

• لكن وعلى نفس الصعيد ، يبدو أن هناك ما دعا وائل غنيم إلى اللجوء للمنطقة الرمادية ، فوائل غنيم الذى نفر من الإخوان المسلمين ، وهرب من السلفية ، ربما وجد نفسه مضطراً إلى ذلك أمام منظومة غير متكاملة ، تشوبها النقائص ، ولا تقدم تصوراً شاملاً للتعامل مع مجتمع خانع أمام ثقافة الغربى، يستلهمها فى أسلوب حياته ، وسن تشريعاته وقوانينه ، وربما كانت الحلول التى قدمتها له هاتان الطائفتان حلول تصادمية مع سلطان منهج عالمانى مكتسح ، وربما نأت أحدهما أو كلاهما عن التعامل المباشر ، فخلفت حيرة عند المريدين فى مواجهة العالم ، وتساؤلات لا حصر لها حول منهج من شأنه التعامل مع مفردات الواقع ، منهج لإنسان لا يمكنه العيش سوى فى جماعات سيطرت على صيرورة حياتها برامج ومشروعات وأفكار ، لا يجدى معها نفعاً تصنيفها على أنها محلية أم مستوردة من الخارج .

• هل تمكن وائل غنيم من إيجاد طريقة مناسبة للعيش فى خضم مجتمع أصبح فيه الدين عمداً مجموعة من الشعائر ؟؟ هل استطاع التكيف مع الأوضاع نفسها التى ثار عليها من قبل ؟؟ هل حقاً فهم قواعد اللعبة ؟؟ والسؤال الأهم : هل المنطقة الرمادية هى الحل ؟؟